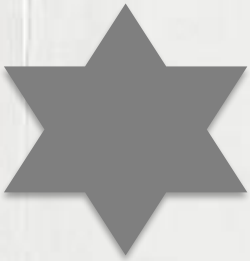


Camutá

"Iandé remimõrã eté morõ eípe, abá porang e katú, oikó pe oĩne remimõrã oñe'ẽpîka." (Tupi)

“En memoria de los justos ke tuvieron sus memorias eskondidas.”îka." (Ladino)

“À la mémoire de ceux qui rêvaient d'une France équatoriale.” (Francês)

“En memoria de los justos. ” (Espanhol)

“Dedico esta obra à memória dos cristãos-novos que, silenciados pelo medo e pela sombra da Inquisição, não puderam contar suas histórias, mas cuja coragem e fé permaneceram gravadas nas entrelinhas da história e no coração de seus descendentes. ”

זִכְרוֹנוֹתֵיהֶם שֶׁנִּסְתְּרוּ הַצַּדִּיקִים בְּזִכָּרוֹן (Hebraico)

Pedro Benshimon Chaves

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Revisão: Rosa Helena Lima da Cunha

Organização: Ketlin Keitti Mendes Machado Chaves

Capa: Esther Kaab Machado Chaves

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Chaves, Pedro Benshimon
Cametá : uma viagem filosófica : dê um posto comercial francês a uma cidade luso-tupiniquim sefaradita na Amazônia / Pedro Benshimon Chaves. -- 1. ed. -- Belém, PA : Ed. do Autor, 2025.

Bibliografia
ISBN 978-65-01-73504-7

1. Cametá - Pará (PA) 2. Historiografia 3. Judaísmo 4. Judeus 5. Patrimônio histórico - Conservação e restauração 6. Povos indígenas 7. Relatos I. Título.

25-307817.0 CDD-981.62

Índices para catálogo sistemático:

1. Cametá : Pará : História 981.62

Maria Alice Ferreira - Bibliotecária - CRB-8/7964

2ª Edição

Copyright ©, 2025

Dedico este trabalho àqueles que já dormem, para que as suas almas sejam sempre lembradas e elevadas, pois as suas ações e memórias jamais cairão no esquecimento. Agradeço profundamente à minha família, em especial aminha esposa Ketlin Chaves que com paciência, amor e apoio constante, esteve ao meu lado nas madrugadas e nos longos meses de dedicação que tornaram possível a conclusão deste trabalho. E meus filhos, Abraão Kaab e Esther Chaves que deixarei essa histórica a ser contada para gerações futuras de nossa família.

Dedico este trabalho à memória bendita da Dra. Anita Waingort Novinsky (ז״ל), uma mulher luminosa que dedicou a sua vida a iluminar almas judaicas perdidas e a revelar histórias esquecidas.

Nas duas e breves, mas profundas conversas que tivemos, ela insistia sobre a importância de estudar os criptojudeus na Amazónia — e tinha razão. Ali, entre rios e florestas, repousam memórias silenciosas de fé, coragem e resistência que o tempo quase apagou.

Com o seu conhecimento, sabedoria e elevação espiritual, a Dra. Anita fez ecoar vozes que por séculos estiveram caladas. Que o seu nome seja bendito na história, e que a sua alma seja continuamente elevada cada vez que um leitor abrir estas páginas e reencontrar, nelas, a luz da verdade.

Foi ela, nobre e iluminada, quem me inspirou nesta jornada inicial.

Nenhuma jornada se faz sozinho, e a escrita deste livro não foi exceção. Em muitos momentos, foi o incentivo de amigos queridos que me deu a força necessária para continuar. Por isso, quero dedicar um agradecimento especial e de coração ao Prof. Elias Salgado, Dr. Carlos Maneschy, Dr. Alyrio Sabbá, Dr. Ewerton Benassuly, Dr. Antônio Noberto e ao ilustre *Chaver (חבר)* Jose Jayme Levy. A amizade de vocês foi um porto seguro e um estímulo constante. Este livro também é fruto do vosso apoio.

Dedico especialmente este trabalho à memória bendita daqueles que já descansam, para que as suas almas sejam lembradas e elevadas perante o Eterno. Que as suas boas ações continuem a inspirar o mundo dos vivos, e que o seu mérito seja uma bênção para todos nós. זכרם לברכה – *Zichronam Livrachá* – Que as suas memórias sejam uma bênção.

Abraham Hamú Z'L

Abraham Jayme Levy Z'L

Abraão Anzalack Z'L

Abraão Benassuly Z'L

Abraão Bensi Z'L

Abraão Bensimon Z'L

Abrão Larrat Z'L

Abrão Serruya Z'L

Alexandrino Chaves Z'L

Alise Sabbá Z'L

Anita Waingort Novinsky Z'L

Benedicto Sabbá Z'L

Cotta Levy Z'L

David Sicsu Z'L

Elias Benmuyal Z'L

Feliciano Aragão David Z'L

Fortunata Sabbá Z'L

Isaac Cohen Z'L

Isaac Melul Z'L

Isaac Serruya Z'L

Jacob David Z'L

Jacob Mathias Z'L

Jacob Sabbá Z'L

Jayme Eliezer Levy Z'L

José Benarroch Z'L

Leão Melul Z'L

Maria (Meryam) Sabbá Z'L

Mauricio Ellarat Z'L

Mimon Sabbá Z'L

Pedro Alexandrino Chaves Neto Z'L

Pedro Alexandrino Chaves Z'L

Sumy Sabbá Z'L

Yakov Cohen(Médico) Z'L

PREFACIO

"Cametá: um porto de muitos povos"

Prof. Antonio Noberto

A exuberância e a riqueza amazônicas atraem visitantes desde tempos imemoriais. Não seria exagero afirmar que a presença de diferentes povos no rio mais caudaloso do mundo remonta a um período muito anterior ao nascimento de Cristo. Muitos foram os que se aventuraram a navegar por mares bravios até alcançar os inúmeros rios da região, entre eles o Amazonas, o Tapajós, o Madeira e o Tocantins. Este último merece destaque neste texto, pois, diferentemente dos demais, que conduzem ao oeste profundo, o rio Tocantins segue em direção ao sul, rumo ao Brasil interior.

Os índios caamutas — conhecidos como "índios que moravam sobre as árvores" — eram os guardiões desse importante ancoradouro do Baixo Tocantins. Por ali passaram navegadores brasileiros e estrangeiros, como judeus, árabes, franceses, holandeses, irlandeses e tantos outros povos.

No caudaloso Tocantins, sobressaía-se o afamado porto de Cametá, célebre pela intensa movimentação de riquezas e pelas trocas entre alógenos e autóctones.

Desde muito, os rios e a região de Cametá, Pacajá e Mocajuba eram frequentados por navegadores de diversas origens. Entre eles, destaca-se o fidalgo francês Daniel de la Touche (1570–1635), Senhor de La Ravardière, descobridor e vice-rei das Guianas (1604) e fundador de São Luís (1612), a primeira cidade erguida no Brasil setentrional. Profundo conhecedor da região, La Touche recebeu de Henrique IV de Navarra a missão de estabelecer a chamada França Equinocial junto à linha do Equador, tendo como capital a Ilha de Upaon-Açu, atual São Luís. A França Equinocial foi fundada em 8 de setembro de 1612, e logo o Senhor de La Ravardière se dedicou aos empreendimentos da nova colônia, que se estendia do Mucuripe (atual Fortaleza) até a Amazônia. Um dos principais objetivos era conquistar terras mais distantes, como a dos Caetés (atual Bragança) e Cametá, bem conhecidas pelos franceses e habitadas por seus aliados tupinambás.

A chegada da expedição de Daniel de la Touche a Camutá-Tapera, em 1613, não marcou apenas a presença oficial de um conquistador europeu: representou também a fundação de Cametá, tal

como ocorrera com Bragança, a primeira cidade do Pará. A estada de La Touche entre os tupinambás é considerada o marco de fundação de Bragança, Cametá, Pacajá e cidades vizinhas. A data fundacional coincide com a de Bragança (PA), 7 de julho de 1613, quando partiu a expedição de conquista das terras paraenses. Assim, ao reconhecer a presença de La Ravardière, o município de Cametá assume a honrosa condição de segunda cidade mais antiga do Pará, seguido por Pacajá, Mocajuba e outras localidades.

Vale lembrar que, nos séculos XVI e XVII, muitas fundações na América tinham como marco a celebração de uma missa, a construção de um forte ou até a simples passagem de uma autoridade. Foi o caso de Santarém, cujo marco fundacional é a visita do religioso e escritor luxemburguês João Felipe Bettendorf, e de Salvador, cuja fundação ocorreu com o desembarque de Tomé de Souza em 1549.

Em abril de 2024, Pierre-Yves Mahieu, prefeito da cidade francesa de Cancale — de onde partiu, em 19 de março de 1612, a expedição de Daniel de la Touche — visitou São Luís, Belém e Cametá. Foi um momento mágico em que povos tão distantes tiveram a oportunidade de se reencontrar e se confraternizar, especialmente durante um belo evento organizado pela Prefeitura e pela

Câmara Municipal de Cametá. A ocasião reafirmou que a estada de La Touche em 1613 constituiu um pacto histórico e permanente entre gauleses e tupinambás.

É neste contexto e em tantos outros desdobramentos que o professor e escritor Pedro Chaves mergulha em sua relevante obra sobre a história de Cametá e região. Seu profundo conhecimento acerca da presença de judeus e de outros povos na Amazônia demonstra dedicação e entusiasmo pela pesquisa sobre aqueles que se aventuraram em busca de riquezas materiais, da propagação da fé e da conquista.

Ao professor e amigo Pedro Chaves, registro meu reconhecimento e aplauso pela valorosa obra "Cametá: uma viagem filosófica na história".

Agora, é hora de embarcarmos nesta fascinante e instigante leitura. Boa viagem!

Antonio Noberto é turismólogo (UFMA), cursou Licenciatura em História (UEMA), Inspetor da PRF, vice-presidente da Cruz Vermelha no Maranhão, Doutor Honoris Causa em História (FEBACLA), Embaixador da Paz (OMDDH), membro-fundador e ex-presidente da Academia de Letras de São Luís, curador e proprietário do acervo da Exposição "França Equinocial para Sempre".

APRESENTAÇÃO

"Sobre o Livro Cametá e os judeus. "

Por R. Ovadiah Rafael

Quando fui convidado por Pedro Ben Shimon Chaves para comentar a respeito de seu novo livro, obviamente me senti agradecido pela lembrança e obviamente tranquilo por estar tratando de algo que é fruto de muitos estudos que venho fazendo, sobre o Judaísmo Ibérico, seu auge, a perseguição que sofreu por parte da Inquisição espanhola e portuguesa, assim como sua sobrevivência através da fuga para inúmeros países onde conseguiu se instalar e frutificar.

Dentre muitos lugares os judeus sefarditas se instalaram, um dos cenários mais importantes foi o Brasil. Registros mais antigos mostram que durante a fuga de Pernambuco retomada aos holandeses pelos portugueses, dos 16 navios fretados, um deles desembarca em Belém do Pará, em 1654. Isso dá início a uma das comunidades judaicas mais antigas do nosso país, que se estendeu por outras cidades do mesmo estado e demais localidades da bacia amazônica.

Fato é que os judeus ganharam uma proeminência muito grande no estado do Pará. Isso se dá pela origem perseguida, em que não podiam anteriormente optar pelas profissões que quisessem, acabaram por se dedicar ao manejo de recursos e comércio. Nele vão se destacar tremendamente, primeiro como comerciantes e também como viajantes fluviais, no princípio escondendo as suas origens, pois acreditavam que nos rincões do Brasil passariam despercebidos.

Isso foi um grande engano. As inquisições tanto de Portugal quando da Espanha, enviaram seus homens atrás desses israelitas, sobretudo àqueles que tinham se convertido forçosamente ao cristianismo, mas que continuavam tão judeus como sempre. Do próprio sobrenome do escritor desta obra podemos pinçar um exemplo: Clara Rodrigues Chaves de 40 anos, esposa de Martinho Mascarenhas, 53 anos, corretor, nascido em Marrocos é condenada a cárcere e hábito perpétuo em 09/09/1703 e seu marido é queimado vivo como judeu convicto, já o filho deles, Joseph Chaves de 23 anos, ourives, condenado a cárcere perpétuo em 19/10/1704, conforme processo inquisitorial arquivado na Torre do Tombo.

Essa é uma história pouco contada, mas esses primeiros judeus abriram as portas para a ascensão que viria logo que as fogueiras da Inquisição começaram a se extinguir. Nos idos de 1810, irão surgir os primeiros judeus sefarditas no Pará, oriundos do Marrocos, mais precisamente de Tânger, Tetuã, Fez e Rabat aproveitando-se da nova constituição do Brasil império que passa a flexibilizar a liberdade de culto. Esses judeus recém-instalados vão favorecer muito o desenvolvimento econômico do Pará e, sobretudo da Região Norte.

O mais importante a destacar é o que eles criaram em Belém, Cametá, Mocajuba, Manaus e muitas outras localidades. Fundaram sinagogas como a Eshel Abraham, Shaar Hashamaim e Bet Shalom. Além de cemitérios e demais espaços onde puderam viver em comunidade, celebrar seus momentos de felicidade e viver juntos os momentos difíceis. Muitas crianças foram ali circuncidadas, educadas no hebraico, realizaram seu Bar Mitzvá e deram continuidade ao judaísmo.

Vale também destacar os grandes rabinos que se empenharam em manter a comunidade unida sob uma linha base de Halakha, pois somente através da observância de mitzvot, Kashrut, estudo de Torah, tzedaká e tefiláh a comunidade pode ter uma

existência sustentável. Devemos reconhecer os grandes rabanim como Rav. Abraham Anidjar, Rav. Shalom Muyal e Rav Abraham Hamu que dedicaram suas vidas a ensinar Torah à tantas gerações de judeus.

Hoje vejo que está havendo um renascimento do Judaísmo no Pará, assim como em outras localidades da região norte. Há uma grande busca por Teshuvah por arte de judeus que outrora estavam afastados da Torah, assim como outras pessoas que buscam se reconectar com suas origens judaicas. Que cada intento verdadeiro possa ser alcançado, numa reconexão entre o passado glorioso do Pará e o futuro grandioso que ainda está por vir.

Shalom U´brakha!

R. Ovadiah Rafael

Kahal Kadosh Shaare Shalom – Esnoga Hebraica-Portuguesa do Rio de Janeiro.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO 4

CAPÍTULO 1: *OS CAMUTÁ*..... 6
CAPÍTULO 2: *A CHEGADA DOS FRANCESES E A COLONIZAÇÃO PORTUGUESA*..... 53
CAPÍTULO 3*: VILA DE CAMETÁ*..... 98
CAPÍTULO 4: *SÉCULO XVIII, ESCRAVIDÃO E SEUS QUILOMBOS* 115
CAPÍTULO 5: *ADESÃO DO PARÁ E A CABANAGEM EM CAMETÁ* 187
CAPÍTULO 6: OS CRISTÃOS NOVOS E SEUS DESCENDENTES EM CAMETÁ 206
CAPÍTULO 7: COMUNIDADE DOS HEBRAICOS DE CAMETÁ E MOCAJUBA 243
CAPÍTULO 8: LINGUAGEM CULTURAL..... 331

BIBLIOGRAFIA 342

INTRODUÇÃO

"Cametá – *Uma Viagem Filosófica na História*" é uma obra singular e inovadora que transcende os limites da historiografia tradicional para propor uma leitura existencial, simbólica e humana da formação de Cametá, na antiga província do Grão-Pará. Mais do que reconstruir factos e cronologias, este trabalho busca compreender as raízes espirituais, culturais e filosóficas que moldaram a alma cametaense e dos judeus caboclos de Cametá, revelando como o passado ecoa no presente e continua a construir identidades.

A narrativa percorre séculos de encontros e desencontros — entre povos indígenas, exploradores europeus, africanos e judeus sefarditas, apresentando Cametá não apenas como um espaço geográfico, mas como um verdadeiro palco da metamorfose humana, onde o sagrado, o profano e o ancestral se entrelaçam.

Cada capítulo é um mergulho em camadas de memória e esquecimento, onde a história é revisitada sob a lente da história, filosofia, da espiritualidade e da antropologia. Ao mesmo tempo em

que homenageia os que aqui viveram e resistiram, este livro propõe uma reflexão sobre a herança invisível deixada por gerações silenciadas, desde os Camutás até os descendentes de judeus marroquinos que encontraram refúgio e recomeço nas margens do Tocantins.

Assim, este trabalho convida o leitor a uma jornada não apenas de conhecimento, mas de introspeção. É um apelo à lembrança, à cura e à reconciliação com as raízes profundas que sustentam a nossa identidade coletiva. Porque contar a história de Cametá é, em última instância, contar a história de todos nós, filhos de encontros, memórias e esperanças.

1 - OS CAMUTÁ

Certamente você já deve ter ouvido falar sobre os indígenas que habitam na floresta amazônica, porém, você sabia que este povo não era homogêneo? Havia dezenas de nações e etnias, além de centenas de grupos socialmente organizados com seus dialetos, línguas e culturas distintas nesta vasta região inóspita. Cada nação tinha sua organização sociopolítica, cultural e seus saberes sobre a terra e o céu. Eram sociedades inteiras, vivas e vibrantes.

Entre as nações mais conhecidas estavam: os Tupis, os Guaranis, Tupinambás, Charruas, Karib, Tukanos, Aruak, Pano, Jê e muitos outros, cada um com a sua identidade própria.

No Norte da região do Grão-Pará e Maranhão, no início do século XVII, encontrávamos os Karib, os Tapuias do Marajó, os Tupinambás, um dos povos mais conhecidos do litoral brasileiro, eram grandes navegadores e guerreiros. Chamavam a atual Ilha de São Luís de Upaon-Açu – Ilha Grande. Os Tremembés, rivais dos Tupinambás, habitavam as faixas costeiras entre o Maranhão e o Ceará. Conhecidos por suas habilidades em navegação, utilizavam canoas para pescar e circular entre as ilhas, vivendo geralmente do mar e dos rios. Não menos importante, os Potiguaras,

originalmente do litoral mais a Leste, migraram para o Maranhão. Na Baixada Maranhense viviam os Gamelas, conhecidos como Akroá-gamela. Havia também os Ka'apor, os Guajajaras e os Tembés.

Contrastando com os Aruak, os Caribes (ou Karib) eram vistos como guerreiros destemidos, ocupavam principalmente a região das Guianas, norte e noroeste amazônico, como em algumas regiões do Pará. Embora muitas vezes retratados de forma estereotipadas pelos europeus como "belicosos"[1].

No Oeste da província, estavam os milhares de indígenas da família Tukano, os Aruak, principalmente nas bacias dos rios Içana, Aiari e Xié. Esses povos também habitam áreas do Alto Rio Negro. Os Tapajós eram talvez o grupo mais desenvolvido de sua região, ficavam próximos à confluência dos rios Tapajós e Amazonas, uma localização estratégica para navegação e comércio. Seu aldeamento foi o maior registrado por muito exploradores na Amazônia, onde mais tarde daria origem a cidade que conhecemos

[1] Do latim *bellicosus*, que significa "guerreiro" ou "inclinado à guerra"

como Santarém. Esses povos eram conhecidos pela cerâmica sofisticada, pela organização social avançada e pelo uso sustentável dos recursos naturais.

Mais distantes dos grandes rios, viviam os Maku com dezenas de outras etnias que se misturavam. Os Maku eram um povo discreto e resiliente. Esses povos eram geralmente caçadores-coletores e falavam línguas pertencentes à diferentes famílias linguísticas, como: línguas Nadahup (ou Makú propriamente dita) – como o Hupda, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb. Habituados às florestas mais densas e menos acessíveis, eram nômades. Por viverem em zonas isoladas, muitos Maku conseguiram manter as suas tradições quase intactas até tempos recentes. Sem deixar de mencionar os Yanomamis e os Tikunas, um dos povos mais numerosos da Amazónia brasileira até os dias de hoje. Vivem principalmente na região do Alto Solimões e são um símbolo de resistência cultural. Havia também os Boraris, Timbiras e muitos outros da nação Jê.

No sudoeste da Amazônia, próximos ao que hoje conhecemos como Acre, viviam os povos de língua Pano, como os Kaxinawás, Yawanawá e outros.

No nordeste da província, se encontravam também os Tupinambás, Caetés, Camutás, Pacajus, Tremembés, Jurunas dentre outros grupos. No Leste estava a grande nação Jê.

No Sudeste do Grão-Pará, estavam os Pacajus, os Amanaiés, os Kaiapós, os Tupis, que disputavam terras com os da nação Jê, que por sua vez, tinham vários grupos chamados de Tocantins, nome dado à província indígena no início do século XVII pelos portugueses, esses Tocantins, como eram apelidados, eram pertencentes provavelmente à família Jê.

No Sul, estavam os Jurunas, Tukanos, Gavião, Pacajus, Xavantes, Aymorés e muitos outros grupos que se misturavam entre as culturas Jê e Tupi-Guarani. Por último, na região Sudoeste do Grão-Pará, estavam outros grupos como os Tapajós e dezenas de povos da família Tupi-Guarani.

Os Camutás eram parte desse grande mundo repleto de culturas, políticas, guerras e histórias. Os indígenas Camutás faziam parte da família Tupinambá, que habitava também a região do Baixo Tocantins, desde o delta do rio em frente ao Marajó até o rio S`antana (Mocajuba), era um dos mais importantes e populosos aldeamentos Tupinambá no Pará.

A história dos Camutás se desenrola como um grande e vibrante paneiro, onde cada fio é uma prática social, um ritual na memória, uma esquecida história, onde fragmentos de memória, que foram bloqueadas por um processo de etnocídio[2].

A região Amazônica Tocantina era habitada e disputada por alguns grupos indígenas, entre eles Pacajus e Camutás, antes da chegada dos europeus. Os Camutás possuíam uma cultura distinta, incluindo pequenas construções em cima dos elevados terrenos na margem do rio Tocantins, em meio às árvores, conhecidas como "Mutâ", lugar onde o caçador ou vigilante ficava em uma pequena construção de madeira em cima de uma árvore. Isso foi o que provavelmente influenciou o nome posterior de "Cametá", derivado dos termos tupis "Ka'a" (floresta) e "Mutâ" (degrau alto ou algo trepado), significando "Lugar alto da floresta".

Esse nome indígena deu origem a uma das cidades mais antigas do Norte do Brasil, que diferentemente de outros aldeamentos, como o dos Caetés e tantos outros na antiga província, manteve-se sem ser substituído por um nome ibérico. É possível que o

[2] Processo sistemático de destruição da cultura, dos costumes, da língua, da religião e da identidade de um povo, franceses, que, ao deixarem Caeté (hoje Bragança, no Pará), seguiram conduzidos pelos povos especialmente povos indígenas.

termo Caa-Mutâ tenha surgido como um apelido dado pelos Tupinambás. A verdade é que não se sabe ao certo como este nome se originou, se foi um termo criado pelos europeus, impressionados ao verem os indígenas no alto das árvores durante o primeiro contato, ou se era, de fato, uma denominação utilizada pelos próprios povos nativos para identificar aquele grupo que habitava nos terrenos elevados, chamado de barranco, no grande Tocantins.

Os indígenas viviam em aldeias conhecidas como tabas, formadas por grandes habitações coletivas chamadas ocas ou m'ocas, onde várias famílias partilhavam o espaço, o alimento e as responsabilidades do dia a dia. A liderança cabia aos caciques, também chamados de principais, responsáveis pela condução das relações externas, como guerras, políticas, alianças e acordos, enquanto as decisões internas eram tomadas com base no diálogo e no consenso entre os membros mais experientes da comunidade, muitas vezes, os anciões. Complementando essa estrutura, os pajés desempenhavam um papel essencial, atuando como guardiões do conhecimento espiritual, curandeiros e intérpretes do mundo invisível.

A espiritualidade dos Camutás, como ramo Tupinambá, estava intrinsecamente ligada às forças da natureza e ao respeito pelos espíritos que habitavam todos os elementos do mundo, desde os animais e as plantas até os rios e as florestas. Acreditavam na existência da alma que chamavam de "anga" e num cosmos dividido em diferentes planos: o mundo dos vivos, o mundo dos espíritos e o submundo. Essa visão de mundo orientava rituais e cerimónias que visavam proteger a comunidade, curar doenças, garantir boas colheitas e até preparar os guerreiros para os embates.

Quando um adversário era capturado vivo em combate, ele não era imediatamente morto, como muitos poderiam imaginar. Pelo contrário, era conduzido à aldeia dos vencedores, onde passava a ser tratado com respeito. Durante esse período, recebia alimentos e, muitas vezes, era-lhe designada uma mulher para lhe fazer companhia, como sinal de acolhimento temporário, até que a comunidade decidisse o que iria fazer do prisioneiro. O direito de executar o prisioneiro cabia, por tradição, ao guerreiro que o havia capturado. No entanto, esse ato também poderia ser transferido a outra pessoa como forma de homenagem, gratidão ou reconhecimento por feitos valorosos dentro da comunidade. Se o prisioneiro não demostrasse valor algum, logo era transformado em escravo,

se fosse um grande guerreiro, seu donatário poderia realizar a execução do cativo e se alimentar dele, e se quisesse, recebia o direito de adotar o nome do morto incluído ao seu.

Práticas como a guerra ritual e o antropofagismo[3] simbólico não eram algo novo e nem atos barbárie, como muitas vezes foram interpretados pelos colonizadores, mas sim expressões culturais complexas, carregadas de significados espirituais e sociais, pois ao capturar e consumir simbolicamente os inimigos, os Tupinambás acreditavam estar incorporando suas qualidades, como bravura, força e resistência.

A finalidade do Antropofagismo era filosófica e cultural que incorporava a força, coragem, bravura e espírito do inimigo. Outra ideia, era de se vingar dos agravos feitos por aquele grupo inimigo, além de manter o equilíbrio espiritual da comunidade. Era uma espécie de um ciclo cultural ligado à guerra e às alianças.

> *"Quando perguntados por que guerreavam contra outras tribos, os índios diziam que era para vingar seus antepassados que tinham sido mortos por elas. Alegavam que comiam os prisioneiros*

[3] Antropofagismo é o ato de um ser humano consumir carne de outro ser humano.

para se vingarem dos seus entes que tinham sido devorados por aqueles inimigos. " (Hans Staden, Duas Viagens ao Brasil, 1557).

Esses rituais de antropofagismo eram acompanhados de danças, cânticos, uso de tabaco e bebidas fermentadas, como o cauim[4], que fortaleciam os laços comunitários e a ligação com o mundo espiritual. O pajé, nesse contexto, conduzia cerimónias de cura, proteção e comunicação com os espíritos ancestrais.

O pirata inglês Anthony Knivet fez uma descrição detalhada da execução de prisioneiros pelos nativos. Tendo sido capturado com mais doze portugueses, ele relatou:

Duas horas, depois levaram um dos portugueses, amarraram-lhe outra corda à cintura e conduziram-no a um terreiro, enquanto três índios seguravam a corda de um lado e três do outro, mantendo o português no meio. Veio, então, um ancião e pediu a ele que pensasse em todas as coisas que prezava e que se despedisse delas, pois não as veria mais. Em seguida, veio um jovem vigoroso, com os braços e o rosto pintados de vermelho, e disse ao português: "Estás me vendo? Sou aquele que matou muitos do teu povo e que

[4] O cauim era preparado principalmente a partir de mandioca, mas em algumas regiões também podia ser feito com milho, batata-doce ou frutas locais.

vai te matar". Depois de ter dito isso, ficou atrás do português e bateu-lhe na nuca de tal forma que o derrubou no chão e, quando ele estava caído, deu-lhe mais um golpe que o matou. Pegaram, então, um dente de coelho (provavelmente de capivara), começaram a retirar-lhe a pele e carregaram-no pela cabeça e pelos pés até as chamas da fogueira. Depois disso, esfregaram-no todo com as mãos de modo que o que restava de pele saiu e só restou a carne branca. Então cortaram-lhe a cabeça, deram-na ao jovem que o tinha matado e retiraram as vísceras e deram-nas às mulheres. Em seguida, o desmembraram pelas juntas: primeiro as mãos, depois os cotovelos e assim o corpo todo. Mandaram, a cada casa, um pedaço e começaram a dançar enquanto todas as mulheres preparavam uma enorme quantidade de vinho. No dia seguinte, ferveram cada junta num caldeirão de água para que as mulheres e as crianças tomassem do caldo. Durante três dias, nada fizeram a não ser dançar e beber dia e noite. Depois disso, mataram outro da mesma maneira que lhes contei, e assim foram devorando todos menos eu.[5]

É importante esclarecer que, embora os Camutás pertencessem ao tronco cultural dos Tupinambás, isso não significa, de forma alguma, que praticassem o canibalismo. Nem sempre, como

[5] KNIVET, Anthony 1560 – c. 1649

muitos imaginavam na época, capturar um inimigo significava levá-lo ao ritual antropofágico. O próprio padre francês Yves d'Évreux, que esteve na região em 1613, deixa claro em seus relatos que, durante sua estadia, só ouviu menções desse tipo de prática entre os Caetés, e não entre os Camutás. Isso mostra como é fundamental evitar generalizações e compreender cada cultura dentro do seu contexto, sem cair em estereótipos construídos a partir de olhares externos e, muitas vezes, distorcidos.

Em cartografias portuguesas datada de 1629, as regiões dos Camutás já eram conhecidas pelos ibéricos, como mostra o mapa de Albernaz I, inicialmente os portugueses acreditavam que a terra dos Camutás fosse uma ilha, o cartógrafo ainda salienta no mapa a preocupação da navegação no rio Tocantins, onde ele regista na carta náutica a recomendação no trasbordo do rio por lanchas, nota-se que o desenhista destaca de um traçado avermelhado a região dos Camutás, demostrando sua hostilidade.

Essas lanchas portuguesas mencionadas pelo cartógrafo João Teixeira Albernaz, o Moço, e Fernão Vaz Dourado, eram embarcações leves e ágeis, ideais para navegação em rios e zonas costeiras. Eram usadas por expedicionários e cartógrafos para mapear com

ALBERNAZ I, João Teixeira. [Pequeno atlas do Maranhão e Grão-Pará]. [ca.1629].

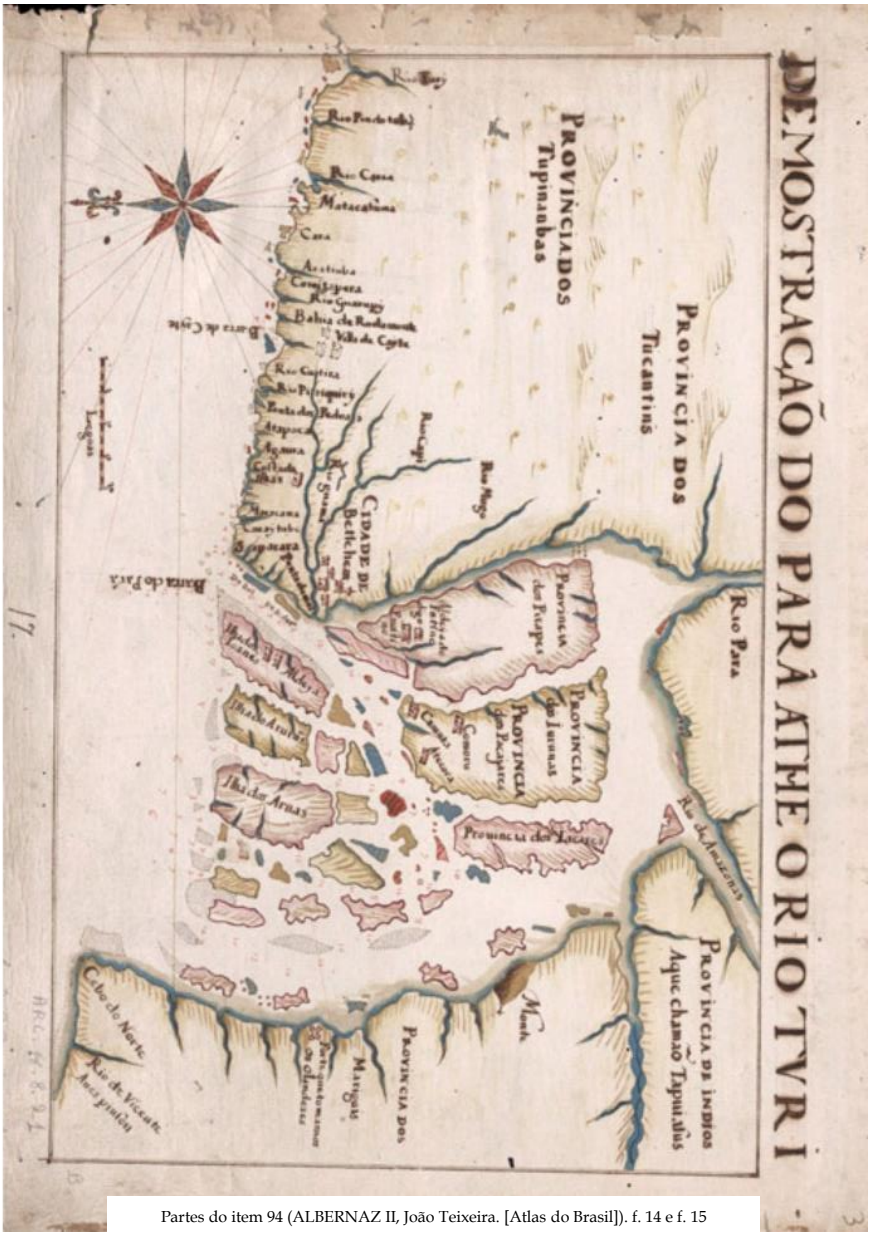
difícil acesso. Equipadas com velas e remos, permitiam o transporte de instrumentos de medição e facilitavam o reconhecimento do território. Tinham também importância estratégica para transporte e comunicação entre navios e terra firme, sendo essenciais nas explorações portuguesas e na elaboração de cartas náuticas na Amazônia.

A origem da região, que hoje é conhecida como Pará, se deu por parte do termo que os Tupinambás chamavam a região. O termo **"Pará"** vem do tupi **"pa'ra",** que significa **"rio-mar"**, uma referência à essas terras de vastos rios: Pará, Tocantins e o Amazonas**,** cuja grandiosidade se assemelha a um mar. Já o termo "Gran" é uma forma antiga de dizer "Grande" (do latim grandis), usada em contextos como uma terra de vastas porções de territórios. Nesse dualismo linguístico, entre português e o Tupi, surge o nome que conhecemos hoje; **Grão-Pará** ou **"Grande Pará"** que se pode traduzir também como terras de "**Grandes Rios"**.

Essa região, no início do século XVII, era uma área de constante invasão europeia, já que na época, essa vasta Amazônia era desconhecida e carecia de exploração. Estas nações europeias procuravam estabelecer feitorias e fortes para controlar o comércio de

especiarias, madeiras e outros produtos valiosos da floresta tropical conhecidos depois como drogas do sertão. Os franceses foram os primeiros europeus que tiveram contato com os Camutás, essa afirmação está registrada nos documentos da viagem de d'Évreux ao norte do Brasil durante as expedições de Daniel de La Touche e na cartografia de Antônio Sanches, de 1633, onde nota-se em vermelho os territórios hostis e em azul os franceses no Grão-Pará, entre eles, o entreposto francês ainda em funcionamento em 1633 de acordo com o desenho cartográfico, onde seria o aldeamento dos Camutás.

Gravura de Esther Kaab, Camutá 2025 – Imaginário popular dos Nativos Tupinambá na época de La Touche.



Partes do item 94 (ALBERNAZ II, João Teixeira. [Atlas do Brasil]). f. 14 e f. 15

Os europeus ficaram muito surpresos quando desembarcaram na Amazônia e encontraram comunidades relativamente superpovoadas. Havia assentamentos indígenas com milhares de habitantes. Entretanto, essas sociedades amazônicas sofreram grandes impactos a partir da chegada desses exploradores. Primeiro, com os espanhóis, holandeses, franceses, ingleses, irlandeses e depois os portugueses com o processo de ocupação territorial.

Nesse contexto, que se desenhou uma verdadeira batalha silenciosa pela posse da floresta, marcada por invasões, expedições e a construção de fortificações estratégicas ao longo dos rios do Grão-Pará. Os fortes europeus na Amazónia foram, assim, tanto símbolo de ambição quanto de resistência.

Um dos primeiros sinais da presença estrangeira foi o Fortim de Felipe, construído por ingleses na região do rio dos Tucujus por volta de 1611, na atual área do Amapá. Eram tempos de exploração e comércio, e os ingleses buscavam estabelecer feitorias que servissem de base para troca de produtos com os indígenas. Este fortim, modesto, foi capturado por forças portuguesas em meados de 1625.

Em 1611, o inglês Roger Fray liderou a construção do Forte de Cumaú, às margens do rio Matapi, próximo à atual cidade de Macapá. A posição era estratégica e o forte funcionava como armazém e ponto de apoio às incursões inglesas no rio amazonas. Décadas depois, ciente dessa movimentação, Feliciano Coelho de Carvalho, com os reforços de Ayres Chichorro e Pedro Baião de Abreu, à frente de um destacamento de Belém do Pará, apoiados por indígenas flecheiros em canoas, atacaram e conquistaram a posição inglesa em Cumaú. Mas em 1632, o capitão português Ayres de Souza Chichorro liderou uma ofensiva com indígenas aliados dos ibéricos que destruiu por completo o fortim.

> "*Sucederam a estes [os Irlandeses de James Purcell] os ingleses comandados por Rogero Fray, levantando na mesma ilha dos Tocujus um novo forte que chamaram Camaú, guarnecido de grossa artilharia, espalhando entre os índios, cuja amizade granjearam, a notícia de um grande socorro de quinhentos homens vindos da Inglaterra; porém Ayres de Souza Chichorro atacando-os no dia 22 de julho de 1632, dispersou-os com grande mortandade, e lhes apresou um navio que conduziu à capital.*
>
> *No princípio do ano seguinte verificou-se a certeza dos reforços que os ingleses diziam esperar: um navio chegado à ilha dos*

Tocujus mandou a terra quatro pessoas, sendo retidos, e depois conduzidos ao Maranhão ao Governador-geral declararam, que Thomaz, conde de Breschier, pretendia formar uma povoação no lugar que mandara guarnecer com o forte Cumaú, e que por sua ordem estavam fretadas em Flessingues, e em alguns portos de Inglaterra diversos navios, para transporte de soldados, com os quais pretendia fortificar-se em todo o rio Amazonas e conquistá-lo: esta notícia fez com que se preparasse logo a oposição, porém somente em 1639 surgiu defronte de Gurupá um patacho, que foi apresado pelo comandante daquele forte, não se numerando os holandeses, que havendo-se apoderado do Maranhão em 1641, construiram algumas feitorias dentro do rio Gurupi, até que inteiramente foram expulsas em 1645. (...)" (CERQUEIRA E SILVA cit. p. 191)

Em 1616, os portugueses também construíram um importante forte na região do Grão-Pará, sob ordens do capitão Francisco Caldeira Castelo Branco, fundou-se o **Forte do Presépio** na foz do rio Pará, ponto que viria a dar origem à cidade de Santa Maria de Belém do Grão-Pará. Mais do que uma simples fortificação, o Presépio representava o marco oficial da ocupação portuguesa na Amazónia. Dali partiram inúmeras expedições para expulsar estrangeiros, aniquilar os Tupinambás e estabelecer alianças com povos indígenas.

Durante os anos seguintes, os holandeses também tentaram marcar presença. Estabeleceram o Forte Mariocay, na atual Gurupá, e o Forte Nassau, às margens do rio Xingu. Ambos os fortes eram parte de uma estratégia para controlar as rotas fluviais e explorar as riquezas locais. No entanto, as forças portuguesas não tardaram a reagir e em meados da década de 1620, estas posições foram tomadas e convertidas em dominações ibéricas. Após a conquista holandesa de Gurupá, os portugueses transformaram o local num dos principais pontos de defesa e controle do curso médio do rio Amazonas. O Forte de Gurupá tornou-se, ao longo do século, uma peça-chave na defesa da região, controlando o tráfego fluvial e servindo como base militar e administrativa.

Mais ao interior da Floresta Amazônica, em 1669, foi fundado o Forte de São José da Barra do Rio Negro, hoje Manaus. A missão era clara: consolidar a presença portuguesa no interior da Amazónia e impedir que outros europeus penetrassem pelos rios.

Para criar uma barreira ainda mais feroz no Rio Amazonas contra as investidas piratas, ergue-se o Forte de Óbidos, onde ele mais se estreita e se aprofunda. O pequeno forte, outrora conhecido como Forte de Santo António dos Pauxis, foi construído em

1697 por ordem do Capitão-Mor António de Albuquerque Coelho de Carvalho e executado por Manoel da Mota Siqueira. Foi estabelecido numa posição estratégica para controlar a navegação e proteger a região contra invasores.

Ao longo de cerca de 250 anos de conquista e colonização portuguesa, muitos povos indígenas foram mortos pela arma de fogo dos conquistadores e, sobretudo, dizimados pelas doenças contagiosas trazidas pelos europeus (varíola, sarampo, catapora, gripe, tuberculose e doenças venéreas). Assim, as populações indígenas da Amazônia foram reduzidas de maneira drástica. À época do primeiro contato europeu havia aproximadamente 5 milhões de nativos na Bacia Amazônica, dos quais 3 milhões viviam no Brasil.[6]

Pinzón foi o primeiro europeu a chegar no rio Amazonas, o qual denominou Santa Maria de La Mar Dulce. O resultado dessa expansão marítimo-comercial foi a conquista de novas terras para Espanha e Portugal. Esse fato gerou tensões e conflitos e, daí a importância do Tratado de Tordesilhas em 7 de julho de 1494, que

[6] Estimativa de John Hemming com base nos relatos dos primeiros contatos, nas taxas prováveis de destruição e nos números e localização dos povos indígenas que sobrevivem.

serviu como baliza para demarcação territorial entre esses dois reinos ibéricos. O tratado consistia numa linha imaginária que passava a 370 léguas ao oeste do arquipélago de Cabo Verde (África). Esse meridiano dividiu o mundo para Portugal e Espanha: as terras ao leste seriam portuguesas e as terras ao oeste seriam espanholas.

Assim, grande parte do que você conhece hoje como Amazônia, incluindo a região do Tapajós e a Calha Norte, pertencia formalmente aos espanhóis no século 16. De fato, a linha imaginária passava próximo da cidade de Belém. Portanto, quase todo o Estado do Pará e o restante da Amazônia pertencia teoricamente à Espanha.

Os Camutás eram um povo que viviam do lado espanhol da linha de Tordesilhas, entre vizinhos e inimigos, divididos em territórios, etnias, cultura e dialetos com outros grupos nativos. No mesmo lado esquerdo do rio Tocantins havia os Vrucana[7]; até o momento, não há registos históricos ou etnográfico amplamente reconhecidos desse grupo associado ao rio Tocantins ou próximo aos Camutás. É possível que o nome Vrucana seja uma variação

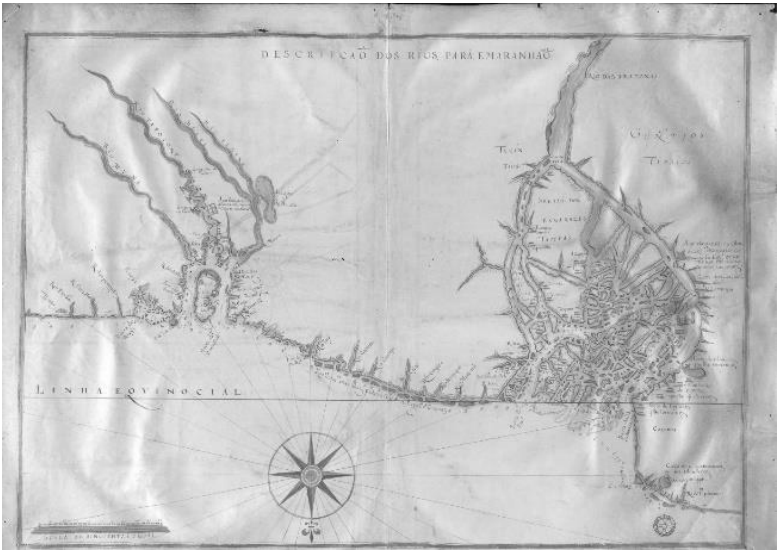
[7] Não se sabe se eram outro grupo ou eram um outro aldeamento irmão dos Camutás.

fonética, ou um erro de transcrição do cartógrafo. Mas também, provável que esse seja um outro aldeamento Camutá, como demostra o mapa cartográfico de Antônio Vicente na figura abaixo que descreve sendo um só território ou grupo.

Ao sul dos Camutás estavam os aldeamentos dos Comorus e Oquitaosus, ambos da nação Pacajá (ou Pacajus), grupo também extinto, havendo somente os Anambés, ramo dessa nação que percorreu em grande êxodo para estar hoje onde está. Os Pacajás eram um povo numeroso, viviam da agricultura de coivara, caça, pesca e coleta de frutos, eles habitavam a região entre o baixo e médio Tocantins, sertão adentro ao rio Pacajás e médio Xingu. Embora não haja registros detalhados sobre sua língua específica, é provável que falassem um idioma pertencente ao tronco Macro Jê, dada a predominância dessa família linguística na região. Embora o cartógrafo João Teixeira e outros os rotulem como "Tapuias", esse termo era uma designação etnocêntrica e genérica, ou seja, de um outro grupo cultural e linguístico do ponto de vista Tupi, mas também poderia ser usado para destacar um povo mais hostil. Com o avanço da colonização e da exploração da região do Tocantins, Pacajá e Xingu, muitos Pacajus foram assimilados, escravizados, dispersos ou exterminados.

Discripção dos Rios Para, Curupa e Amazonas. Discuberto e sondado por mandado de Sua Mag^de^ por Antonio Vicente Patrão de Pernambuco

O tupi é considerado uma das duas principais famílias nativas do Brasil, contendo cerca de 10 subfamílias e aproximadamente 45 línguas. Elas também são chamadas de troncos, pelos antropólogos brasileiros. A macro-jê por sua vez, é a outra família nativa do Brasil, uma de suas principais subfamílias é a Jê, outras 20 famílias linguísticas não fazem parte do tronco tupi nem do macro-jê.



ALBERNAZ I, João Teixeira. Descrição dos Rios Para e Maranhão. [ca.1632].

Atualmente, é extremamente difícil catalogar com precisão as línguas originais dos povos indígenas. Essa complexidade deve-se a uma série de fatores, como as variações sociais e as influências culturais que moldaram suas comunidades ao longo do tempo.

Além disso, os processos de migração, tanto naturais quanto forçados, dispersaram línguas pertencentes a uma mesma família por diferentes regiões da Amazônia, fragmentando e transformando suas formas de expressão.

A língua usada pelos Camutás era tupinambá, um dos troncos da língua Tupi, que originalmente está extinta como língua materna, assim como dezenas de outras variações e troncos linguísticos que foram extintos. Também os Caetés, povo indígena que habitava o litoral do Pará, falavam uma língua do tronco Tupi, provavelmente uma variante da língua Tupinambá. O missionário francês Yves d'Évreux descreve em seu diário algumas pronuncias utilizada pelos Tupinambás em sua estadia com eles:

Para os homens os Tupinambás diziam	Para as mulheres
Avô - *Chéramoin* ou *tamoin*.	Avó - Ariy ou Ché-Ariy.
Pai - *Tuue* ou *chéru*.	Mãe - Ai ou Chéai.
Filho - Tayre ou chéayre.	Filha - Tagyre ou Chéagyre.
Irmão - *Cheircure* ou *chéubuire*.	Irma - *Theindeure* ou *Chéreindeure*.
Tio - *Tuteure* ou *chétuteure*.	Tia - Yaché ou Chéaché.
Sobrinho - *Yeure* ou *chéyeure*.	Sobrinha - Reindure ou Chéreindure.

Primo - *Rieure* ou *chéri-eure*.	Prima - Yetipere ou Ché-yetipere.

Quando se levantam pela manhã dizem:

Tyen-de-Koem. (Bom dia).

Nein Tyen-de-Koem. (Para vós também).

À tarde, ao regressar do trabalho, quando se despedem:

Tyen de Karuq. (Boa tarde).

Nein Tyen de Karuq. (Para vós também).

Quando chega à noite, e querem dormir, dizem reciprocamente:

Tyen-de-potom. Boa noite.

Nein-Tyen-de-petom. Para vós também.

Se alguém se dirige a eles, ou passa ao pé d'eles ou se encontram pelo caminho, muitas vezes param um pouco, com expressão dócil perguntam um ao outro:

Mamo sui pereiu? De onde vindes?

Mamo peresso? Onde ides?

Eram estas as respostas d'eles:

Paranam-sui-kaiut.	Venho do mar.
Pira-rekie-sui-kaiut.	Venho de pescar.
Kaa-sui-kaiut.	Venho do mato.
Ybuira monosoc, ou então ybuira mondoc.	Venho de cortar mato.
Ko-sui-kaiut.	Venho da roça.
Ko-piraruer-kaiut.	Venho de roçar.
Maetum aruere.	Venho de cavar e de plantar.
Vuapoo-aruere kaiut.	Venho de colher frutos.
Kaaue-aruere kaiut.	Venho da caça.
Mosu-aruere-kaiut.	Venho de passear.
Taaue-sui-kaiut.	Venho de tal aldeia.
Ahere-piac-sui-kaiut.	Venho de ver tal pessoa.
Chere-suiu então cheretan-sui.	Venho de minha casa.
Quero comer.	Agerure deué-che-remyuran ressé.
Quero farinha.	Agerure uiressé.
Quero carne.	Agerure soo ressé.
Quero peixe.	Agerure pyra ressé.

Nesse mapa de 1666, mostra a evolução de algumas décadas de lutas e conquistas por essa região por parte dos portugueses, sua dominação e alianças com os nativos que viviam nesse mundo amazônico. Nessa cartografia de João Teixeira de Albernaz II é possível ver uma diferença na forma de classificar os Camutás não mais como inimigos, mas como dominados e incorporados ao novo território junto com os Pacajus do Tocantins, aliados dos portugueses.

Mapa de Albernaz II, 1666.

A conquista dos Camutás pelos portugueses no século XVII foi um processo marcado por lutas, alianças estratégicas, conflitos

armados, catequese religiosa e dominação territorial. Lembrando que os Tupinambás eram amigos dos franceses, que os viam como aliados contra os portugueses. Os Tupinambás chamavam os franceses de "papagaio amarelo", devido à sua aparência distinta e comportamento falante. Os Camutás, como subgrupo dos Tupinambás, também resistiram à imposição de costumes europeus, como o fim da poligamia e a autonomia política.

Certamente, houve lutas diretas entre portugueses e os Camutás, sobretudo quando estes se opunham à colonização, à escravidão ou à perda de suas terras.

O “Levante dos Tupinambás”, ocorrido em 1617 no Grão-Pará, é um dos momentos mais marcantes de resistência indígena à colonização portuguesa na Amazónia. Após a expulsão dos franceses da região de São Luís em 1615, os portugueses iniciaram uma campanha para tomar as rotas e entrepostos comerciais franceses e consolidar sua presença na Amazônia. Outro fato a ser destacado, foi a fundação do Forte em Santa Maria de Belém do Grão-Pará no território Tupinambá, uma verdadeira declaração de guerra contra aquela nação. Essa ação portuguesa bloqueou a mobilidade dos nativos no rio Guamá à foz do rio Pará, com isso os

conflitos se espalharam pela região do rio Guamá, Pará e Tocantins.

Com a falta de apoio dos franceses na guerra, os Tupinambás foram gradativamente dizimados pelos portugueses, esse levante foi um marco da resistência indígena, mas também, o início da dominação efetiva dos portugueses no Grão-Pará. Muitos Tupinambás foram mortos, escravizados ou forçados a fugir para o interior, os sobreviventes foram submetidos ao sistema de escravidão e outros a missões jesuíticas.

Em 2022, em uma viagem a expedicionária e antiga vila de Camutá-Tapera, junto com colegas pesquisadores do Pará e Maranhão, podemos constatar um cemitério indígena na margem de um barranco da vila de Cametá-Tapera, onde observamos ossadas humanas acopladas dentro de grandes vasos de barro, um tipo de urna funerária indígena da época. Moradores da vila nos relataram dezenas de histórias sobre achados de objetos e ossadas humanas na área, certamente de indígenas e europeus que habitavam na antiga Vila Viçosa de Santa Cruz de Cametá no século XVII e XVIII. Alguns desses objetos estão no Museu de Cametá, outros em casas de moradores, além de relatos de achados que foram vendidos no mercado negro de antiguidades, infelizmente, muitas peças do

museu de Cametá foram extraviadas e possivelmente vendidas no mercado negro, antes de serem catalogadas no referido museu. Uma dessas peças mencionadas, é uma antiga espada lusitana, provavelmente usada na revolta da Cabanagem, datada do século XIX, doada por mim, autor deste, espada esta que foi encontrada sob posse de uma família no rio Cupijó, e que posteriormente sumiu do Museu de Cametá.

A história dos Camutás remonta muito antes da chegada dos europeus na Amazônia, porém há poucos indícios e estudos antropológicos conhecidos sobre esses nativos que habitaram a região de Cametá antes da colonização europeia. Embora se tenha um vasto sítio arqueológico em Cametá-Tapera a ser pesquisado, não se tem um estudo arqueológico conhecido. Vários achados arqueológicos já foram encontrados também pelos moradores da região de: Moiraba, Cabano, Aripijó, Arimandeua, Juaba, Joana Coeli, Mupi e Cupijó.

As interações que certamente havia entre os Camutás e outros povos indígenas, como os Pacajus, tecem uma rica teia cultural que poderia merecer uma grande obra antropológica a ser apreciada, mas infelizmente está somente no imaginário antropológico e filosófico no momento.

Os Camutás, como qualquer outra etnia indígena, tinham sua organização social e política, onde se reuniam de forma coletiva, seja entre seus parentes ou com outras tribos em um intercâmbio que ultrapassava o simples comércio. Trocava-se muito mais do que mercadorias; compartilham-se risos, canções, danças, histórias e mitos, mas todos envoltos em um espírito de respeito.

É possível que durante os encontros sociais, as histórias também seriam passadas adiante, por meio da oralidade, misturando-se ao conhecimento popular e teórico. No âmbito do conhecimento popular, cada relato carrega em si a sabedoria ancestral que seus avós repassavam em volta da mesa ou em volta do fogo. A celebração da colheita da mandioca, por exemplo, poderia ser uma espécie de transferência de conhecimento popular em forma de um rito que unificava e educava aquela sociedade.

Assim, não podemos esquecer que essas interações dessa metamorfose cultural, nos poderão ensinar lições definitivas sobre a vida. A tradição de compartilhar histórias, venham de onde vierem, sempre irá nos aproximar. Isso nos faz lembrar, que existem raízes que nos conectam, mesmo em tempos modernos, onde, muitas vezes, estamos tão distantes uns dos outros. E isso pode nos

levar a refletir: quantas vezes deixamos de ouvir a história de alguém por estarmos tão ocupados com nossas rotinas? Ao longo dos dias, somos toda parte de uma história maior, onde os encontros e a troca de culturas fazem parte do nosso aprendizado contínuo.

O nome "Cametá" carrega um significado profundo, de uma sociedade que sofreu uma metamorfose, criando uma identidade nova, embora seja de um passado marcado por histórias traumáticas, seus descendentes foram submetidos a uma nova roupagem, fazendo de conta que esse passado não existiu, lembrando somente dos heróis conquistadores, mergulhada em uma fuga histórica e, assim, negam o passado e lembram apenas dos heróis conquistadores.

Imaginemos, por um momento, as manhãs nas aldeias desses nativos, antes da chegada dos europeus em suas terras, quando a tribo via a luz do sol aquecer a terra, os sons de risadas e o balé dos pássaros, o cheiro da terra misturada com o barro fresco e o murmúrio tranquilo do rio, que se misturavam em uma sinfonia única. As cerâmicas feitas à mão, cuidadosamente pintadas com desenhos que contam suas lendas e histórias, eram a extensão de

suas almas, a representação do profundo respeito que eles tinham por todos os seres que habitavam naquele mundo.

É possível, que ao longo dos anos, diversos rituais se tornassem pedras angulares na vida dos Camutás. Esse nome se manteve forte, uma marca viva de uma história de um povo que ali viveu, embora aculturados e subjugados pelos seus dominadores, seu nome ficou registrado. Mesmo que as memórias e as histórias desse povo tenham se perdido no tempo, os registros de suas moradas e da sua sociedade deu origem ao nome de uma das cidades mais antigas e emblemáticas da Amazônia, ao ponto de ser grande protagonista da história amazônica dos séculos XVII ao XIX. A segunda cidade mais antiga do Pará, na versão contada pelos franceses. Situada às margens do rio Tocantins, sua origem remonta ao período colonial, com influência indígena, francesa e portuguesa, sendo palco de eventos marcantes ao longo dos séculos.

Como seria a vida desse povo nativo, com suas celebrações da colheita e festas religiosas em uma vida antes de sua dominação pelos invasores cristãos? Imagine uma grande festa, onde os membros da tribo se reúnem, sorrindo, dançando, e adornando-se com folhas e flores. Essa união era significativa, não apenas porque tra-

zia alegria, mas porque fortalecia os laços entre eles e com a natureza. Durante essas festas, os Camutás ofereciam presentes uns aos outros, uma troca que simbolizava não somente a generosidade, mas a interdependência vital e social que compartilhavam com a terra que os sustentava. É possível imaginar, um momento em que a gratidão transbordava os corações e se transformava em alegria coletiva.

Negando a natureza a estes selvagens viveres bem-preparados, bebidas bem-feitas, vestidos pomposos, leitos macios, soberbas casas e palácios, compensou-os, porém, dando lhes plena liberdade como aos passarinhos no ar, e as bestas no campo, sem lastimarem-se, como fazem outros quando comparam as pretendidas comodidades d'este Mundo. (Yves d'Évreux, cit. Viagem ao Norte do Brasil, pág.95)

Se pararmos para refletir sobre como a liberdade, esse simples e essencial ato de viver livre, pode ser profundamente reconfortante e pleno, não imaginaríamos o que significaria ter essa liberdade arrancada, se ver subjugado, perder o direito de ser, de existir no próprio território, de viver segundo os próprios costumes. O processo de opressão e escravização não é apenas uma violência física; é uma ferida profunda, que atinge a alma de uma

sociedade, destruindo sonhos, memórias e modos de vida ancestrais.

O que para nós, hoje, parece uma descrição poética da vida simples e livre dos indígenas, escrita por Yves d'Évreux no século XVII, revela uma verdade mais dura: a liberdade era o bem mais precioso para esses povos. E foi justamente esse bem o primeiro a ser arrancado. A chegada dos colonizadores não só destruiu estruturas sociais, mas desfez modos de vida inteiros, rompeu vínculos sagrados com a terra, reescreveu línguas, desarticulou famílias, deslegitimou saberes e, por fim, apagou suas identidades.

Nessa perspectiva analítica desse povo, que certamente teria passado por esse fenômeno social de traumas e perda de sua identidade, emerge um conceito moderno que ajuda a compreender a profundidade desse impacto: o Trauma Intergeracional.

Esse termo é usado para descrever a forma como o trauma vivido por uma geração, como a violência colonial, a escravização, o deslocamento forçado, a proibição de rituais e línguas que acabam por se manifestar nas gerações seguintes. Mesmo sem ter vivido diretamente as violências iniciais, os descendentes carregam as marcas emocionais e sociais deixadas pelos antepassados. Essas

cicatrizes, muitas vezes, invisíveis, moldam comportamentos, relações familiares, sentimentos de pertença e autoestima coletiva.

É certo que esses nativos também possuíam problemas sociais e políticos como em qualquer outra sociedade, além de problemas psicológicos gerados por eles próprios, nas suas próprias inter-relações pessoais e coletivas.

Mas os acalentos desses problemas são geralmente, amenizados em narrativas passadas pelas vozes sábias dos anciãos, que estão carregadas de lições de séculos. Cada fábula, cada mito, funciona como um portal que os transporta para tempos antigos, onde as verdades universais se entrelaçam com as experiências humanas, nos lembrando do nosso papel neste vasto e intrigante cosmos. Essas memórias formam o alicerce das identidades, guiando as crianças e nós próprios em nossa jornada pela vida.

As comunidades indígenas do Brasil vivem, ainda hoje, as consequências desses traumas. A luta pela terra, pela preservação das línguas, pela valorização de seus saberes e cosmologias não são apenas uma questão de direitos atuais, são também uma tentativa de cura.

Para os povos indígenas, as marcas desse processo não são apenas memórias distantes, são feridas abertas que atravessam gerações e continuam a doer a cada dia.

Desde os primeiros encontros forçados com os colonizadores, as comunidades indígenas enfrentaram, não só a perda de suas terras, mas também a destruição de suas culturas, a violação dos seus corpos, a tentativa de apagar suas línguas e suas crenças.

Relatórios como o Figueiredo, redescoberto em 2012, trazem à tona uma história cruel: aldeias inteiras queimadas, indígenas torturados, assassinados, submetidos a trabalhos forçados, vítimas de abusos impensáveis. Não são apenas números, são vidas, histórias e sonhos interrompidos.

O Massacre do Paralelo 11, em 1963, e o Massacre de Haximu, em 1993, não são episódios isolados, são capítulos dolorosos de um livro que ainda está sendo escrito. São memórias de tiros, de gritos, de corpos que tombaram sem ter sequer a chance de compreender o porquê daquela violência.

E a violência contra esses povos não ficou no passado. Ela persiste nas invasões às terras, no garimpo ilegal que destrói florestas e polui rios, nas crianças que ainda hoje morrem por falta de assistência, a dominação das facções em suas terras, nos suicídios silenciosos que revelam um grito coletivo de dor e de exaustão.

O que muitos não compreendem, é que o trauma da colonização não se resume à perda material. Ele é emocional, espiritual e identitário. É acordar todos os dias num território ameaçado, sem saber se os filhos e netos poderão pisar na mesma terra, caçar nos mesmos matos, pescar nos mesmos rios.

Essa cura, no entanto, não se dá apenas no plano individual ou psicológico, ela é coletiva, ancestral e territorial. Os povos indígenas não querem apenas sobreviver, querem existir plenamente, com suas línguas, seus territórios e seus ritos. Reivindicar esse direito de existir é uma resposta direta à séculos de tentativa de apagamento.

Esse fenômeno está em boa parte do "DNA" do povo cametaense, que prefere se furtar dos problemas políticos e sociais que permeiam o cotidiano coletivo que buscar ajuda para resolver os problemas. Então, refugiam-se nas festas religiosas, musicais e no

carnaval como um acalento para esses históricos traumas coletivos, seja indigenista ou afro.

Utilizar festas e celebrações para escapar de traumas passados e evitar confrontar sua história pode ser compreendido por meio de conceitos da sociologia e da antropologia que exploram a função das festividades na dinâmica coletiva.

Mikhail Bakhtin, em seus estudos sobre a cultura popular, destaca que as festividades criam um espaço onde as normas habituais podem ser temporariamente subvertidas, proporcionando uma válvula de escape para emoções reprimidas e conflitos não resolvidos. Fenômeno esse observado no sincretismo religioso entre o cristianismo e as religiões afrodescendente, já sincronicamente aculturada anteriormente, pelos primeiros séculos do cristianismo católico no Brasil. O exemplo dessa válvula antropológica religiosa é o movimento pentecostal, uma relação caracterizada tanto por influências mútuas quanto por tensões.

É importante destacar que, desde suas origens, o pentecostalismo contou com uma importante participação de afrodescenden-

tes na luta de um espaço social nos Estados Unidos. No Brasil, começando em Belém do Pará, expandiu-se rapidamente entre populações negras e moradores das periferias marginalizadas.

Ao observar os rituais e danças que se fazem presentes em algumas práticas litúrgicas pentecostais e que apresentam semelhanças com rituais das religiões afro-brasileiras. Como por exemplo, o fenômeno conhecido como "reteté" em certas igrejas pentecostais, caracterizado por manifestações extáticas como danças e giros lembram expressões corporais presentes em cultos afro-brasileiros.

É interessante destacar que no movimento pentecostal, especialmente no Brasil, também reflete essa fusão entre as religiões de matrizes africanas e o protestantismo evangélico. Essa integração demonstra como as tradições religiosas podem absorver e ressignificar práticas culturais, criando espaços onde a espiritualidade e a cultura popular se entrelaçam, permitindo que os fiéis vivenciem sua fé de sua maneira ou contextualizada.

Outros fenómenos que influenciam a construção da identidade social estão profundamente enraizados no nosso cotidiano.

Por exemplo, a vibrante Roma Antiga que vemos nos filmes, o Coliseu imponente, hoje símbolo da capital do cristianismo. Naquela época, as ruas ecoavam com risos e música durante os famosos Bacanais, festividades dedicadas ao deus Baco. Esses rituais, inicialmente religiosos, permitiam que as rígidas normas sociais se dissolvessem, dando espaço à danças, banquetes e celebrações desenfreadas, onde cidadãos de todas as classes buscavam momentos de liberdade e prazer. Com o tempo, os Bacanais deixaram de ser apenas atos de devoção para se tornarem expressões do desejo humano de escapar às pressões da vida quotidiana. No entanto, o Estado Romano, temendo que essa indulgência coletiva ameaçasse a ordem pública, decidiu reprimir tais celebrações para preservar a estabilidade social.

Séculos depois, essa necessidade humana de expressão e alívio das tensões sociais encontrou novamente, agora no palco do Carnaval, também conhecida pelos romanos como festa da carne. Com raízes que remontam antigas tradições pagãs e festivais como os Bacanais, o Carnaval emergiu como uma celebração onde a inversão de papéis e a suspensão temporária das normas sociais permitiam que as pessoas se libertassem das amarras do cotidiano.

Assim como nos Bacanais, o Carnaval tornou-se um espaço de catarse coletiva, onde a música, a dança e a alegria sirvam como válvulas de escape para as tensões acumuladas.

Assim, desde os antigos Bacanais até as celebrações afro-brasileiras e pentecostais contemporâneas, observa-se uma contínua busca humana por momentos de comunhão, expressão e alívio das tensões sociais, mais também, podem demostrar que, quando uma sociedade enfrenta traumas históricos, como períodos de opressão ou conflitos, pode emergir uma tendência de evitar o enfrentamento direto dessas memórias dolorosas, refugiando nessas válvulas de escalpe. Nesse contexto, as festas religiosas e "culturais" podem funcionar como uma forma de evasão coletiva, onde a celebração continua a atuar como mecanismo para suprimir ou adiar a reflexão sobre eventos passados. Essa prática pode levar ao que é conhecido como "silêncio coletivo", onde a ausência de diálogo sobre o passado impede a reconciliação e o aprendizado histórico.

Além disso, quando falamos sobre esses fenômenos e a identidade cametaense, adentramos em um espaço ambíguo, onde o ambiente físico e espiritual se misturam. É fascinante perceber como cada elemento, cada planta, cada animal e até mesmo a água dos rios têm seu próprio significado e influência no cotidiano das

pessoas, esta é uma herança que esse povo tradicional extinto deixou marcada na cultura cametaense. Nomes de locais, que ainda no século XXI, mantêm a marca de um povo que aqui habitara, nomes esses dados aos rios, igarapés e sítios como: Rio Pacovatuba, Rio Itaucú, Rio Cuxipiari, Rio Cupijó, Vila de Curuçambaba, Tauajó, Curimã, Rio Mendaruçu, Rio Juba, Rio Jurubatuba, Rio Mutuacá, Vila de Moiraba, Comunidade de Arimandeua, Comunidade de Pacuí, Ilha de Marinteua, Vila de Juaba, Vila de Carapajó e Maú, são exemplos de um legado presente no subconsciente geográfico e coletivo deste povo.

Esses nomes são resquícios da história desse povo, que deixou como herança sua marca para as gerações subsequentes. Cada nome, cada local, traz consigo uma enorme responsabilidade de lembrarmos de quem somos e de onde viemos. A história dos Camutás nos instiga a olhar para nossas próprias narrativas pessoais e coletivas que sugerem ter esquecido esse povo e apagado da história e da memória coletiva de seus descendentes, restando somente a marca do passado registrado em nomes dados a lugares e objetos.

Assim, ao deixarmos essas considerações em aberto, somos praticamente convocados a refletir sobre como o simbolismo dos

nomes indígenas presentes nos rios e lugares de Cametá e região, são ainda resquícios da identidade de um povo. Qual é o peso que damos a isso em nossas respectivas vivências? Essa busca por identificação nos ensina a eternizar conexões, a manter acesas as histórias que nos compõem, mesmo em um mundo tão veloz e volátil. Cada nome, seja de um rio ou vila de Cametá, marca esse antepassado e seu significado, que agora se miscigenou dando continuidade a uma nova cultura homogênea de multi-traços socioculturais, de uma linguagem exclusivamente cametaense, com influências de múltiplas culturas que posteriormente foram chegando e influenciaram uma fonética própria e exclusiva dos caboclos ribeirinhos de Cametá e adjacências. Palavras essas como; "Já mi vú", Aculá, Mundiá, Bucado, Súmano, Pavulagem, Ladino e Fumacê dentre outras.

Essa linguagem tradicional marca a influência de um passado não distante e uma janela para o futuro, traçando um caminho que liga memórias, tradições e a esperança de continuação, que mescla influências indígenas, africanas, marroquina, francesa, israelita, libanesa, turca e portuguesa. Essa diversidade se manifesta tanto no vocabulário distinto quanto nas expressões idiomáticas e nas tradições culturais locais. A história de Cametá e seus

habitantes naturalmente nos faz querer investigar mais: quem somos, de onde viemos e qual será a próxima página dessa cultura e história tão rica e complexa, marcada por paixões, traumas, resiliência, orgulho e festas.

O aculturamento e a extinção dos Camutás, nos podem revelar um imaginário, com evidências enterradas que podem nos contar muito mais, não apenas um modo de viver, mas toda uma filosofia enraizada na harmonia com a natureza. Quando observamos os "mutá[8]" erguidas nas copas das árvores, somos imediatamente envoltos por uma sinfonia de herança deixada por esse povo. O cheiro da madeira fresca, ainda impregnada com o perfume da floresta ao redor, mistura-se ao sopro suave da brisa que faz as folhas dançarem como se fossem parte de uma coreografia ancestral. Cada casa, com sua estrutura leve e integrada ao ambiente, é um testemunho da adaptação genial de um povo que percebe a floresta não como um inimigo, mas como um lar vivo.

Essas estruturas servem como uma metáfora clara do que significa viver de forma interligada aos elementos que nos cercam. Ao observar uma casa ribeirinha erguida sob as águas em volta das

[8] **Degrau, plataforma ou palanque,** geralmente associado a construções elevadas usadas pelos povos indígenas.

árvores, podemos nos questionar sobre o que realmente importa em nossas existências. O que estamos construindo nas nossas vidas, longe do olhar crítico da sociedade?

O ato de construir lares entrelaçados com a vegetação e os elementos naturais têm um caráter profundamente espiritual e cultural. Cada casa não é apenas um abrigo; é uma extensão da alma de quem a habita na floresta. Essa ligação torna o lar um lugar de cura e renovação para milhares de ribeirinhos, sejam eles os descendentes ou miscigenados, onde cada alma perdida na floresta ou rio clama pelo retorno a sua origem e identidade, seja: Afrodescendente, remanescente indígena, um B´nei Israel[9] ou quem sabe uma alma reencarnada de um filho de cristão-novo que clama por justiça.

[9] B´**nei Israel**, é o termo fonético que pode classificar como "Filhos de Israel" em hebraico.

2 - A CHEGADA DOS FRANCESES E A COLONIZAÇÃO PORTUGUESA

Falar da origem de Cametá, sem mencionar o Rio Tocantins, seria uma falta grave cometida por qualquer historiador, esse rio que protagonizou um papel importante para construção dessa narrativa proposta.

O Rio Tocantins é extremamente protagonista dessa história contada hoje e vivida principalmente durante as investidas da coroa portuguesa na exploração e dominação das regiões atuais conhecidas como estados do Pará, Tocantins e Goiás no século XVII. Durante os séculos XVII ao XX, o Rio Tocantins desempenhou um papel crucial na exploração, colonização e desenvolvimento do interior do Brasil.

Segundo Eduardo Navarro, em seu Dicionário de Tupi Antigo (2013), o nome "Tocantins", trata-se etimologicamente de um termo oriundo do tupi antigo que significa "bicos de tucanos", através da junção dos termos "tukana", que representa "tucanos", com "tĩ", que representa "bicos". O nome do rio, por sua vez, é uma referência às aves e tribo indígena que habitavam no Rio Tocantins

em alusão às cores de seus adereços que podiam fazer semelhança aos Tucanos na época da chegada dos primeiros colonizadores portugueses, sem qualquer referência aos indígenas Tukano, do Noroeste da Amazônia, às margens do Rio Uaupés e seus afluentes.

A região Tocantina passa a constar nos mapas em 1593, com a expedição dos bandeirantes António Macedo e Domingo Luís Grau, mostrando a presença dos europeus e a luta pela dominação desse território Tocantino ainda no século XVI, mas somente no século XVII, a presença se intensificou, entre portugueses e franceses.

No auge de sua expansão, o território controlado pela França Equinocial estendia-se do litoral maranhense até o Norte do atual estado do Tocantins, abrangendo também quase todo o leste do Pará e boa parte do Amapá. Era um domínio ambicioso, projetado para fincar raízes na Amazônia.

No século XVII, um tempo de novas ambições e desbravamentos. Daniel de La Touche ao chegar no norte do Brasil, em 1612, estabelecendo um forte e uma colônia francesa no litoral do Maranhão. O Forte passou a ser chamado de São Luís, em homenagem ao rei da França, mais tarde daria origem à cidade de São Luís do Maranhão, a única capital brasileira fundada por franceses.

Daniel de La Touche, à frente de sua expedição francesa, após estabelecer um Forte em São Luís, no Maranhão, navegava ansiosamente, guiado tanto pela curiosidade quanto pela promessa de riquezas que a terra desconhecida pudesse oferecer. A brisa do mar trazia consigo aromas de sal e mistério, enquanto as aves marinhas, em rasantes frenéticos, pareciam anunciar a chegada de algo grandioso.

Ao retornar com os Tupinambás de uma pequena expedição que provavelmente teria durado uma semana ao rio Mearim, La Touche falou ao missionário capuchinho francês Yves d'Évreux com entusiasmo de uma eminente viagem, em breves dias, ao Amazonas.

> *Já antes se havia falado n'ela, porém com tal frieza, que poucos acreditavam, não havendo probabilidade de deixar-se a Ilha, sendo nós tão poucos para defender a contra as agressões dos portuguezes, que nos ameaçavam há muito tempo. Ao divulgar-se esta notícia levantaram-se a ilha e as províncias vizinhas, porque, como é geralmente sabido, não há no Mundo nação alguma mais inclinada à guerra e á viagens pelo desconhecido como estes selvagens.* (Yves d'Évreux, cit. Viagem ao Norte do Brasil, pg 6)

A nação Tupinambá tinha uma forte tradição guerreira. No século XVII, envolviam-se frequentemente em confrontos, tanto com outros povos, como também com os Tupiniquins, que embora fossem da mesma grande família Tupi - os Tupinambás e Tupiniquins eram rivais tradicionais e guerreavam em luta territorial.

Os Tremembés também não eram amistosos com os Tupinambás, também lutavam por espaços territoriais, além dos também conhecidos inimigos Ticunas, Aruás, entre outros os colonizadores europeus, sobretudo portugueses. O tupinambá via esse último, como invasores que escravizavam, destruíam aldeias e impunham a fé cristã pela força. Em contraste, os franceses, por meio de alianças diplomáticas e respeito inicial pelas práticas culturais indígenas, conquistaram a amizade dos Tupinambás no Maranhão.

> *Suas guerras são feitas, pela maior parte por surpresa e astucias; ao romper do dia assaltam seus inimigos dentro de suas aldeias: salvam-se de ordinário os que tem boas pernas, sendo aprisionados os velhos, as mulheres, e os meninos, e conduzidos como escravos para as terras dos Tupinambás. Também sob o pretexto de negócio, vão eles pelas praias, onde moram seus inimigos, prometem-lhes muito, mostram-lhes suas mercadorias em caramemos ou*

*paneiros, onde arranjam o que tem de melhor, e quando os veem entretidos, lançam-se sobre eles, pobres ingênuos, matam uns, aprisionam e captivam outros (...) (*Yves d'Évreux, cit. Viagem ao Norte do Brasil, pág. 20)

Ao chegar à tribo dos Caetés, atual Bragança, no Pará, na companhia de 40 soldados, 10 marinheiros e 20 guerreiros tupinambás, La Touche marcou a sua tentativa de consolidar a presença francesa no Pará durante a expedição da França Equinocial (1612-1615).

*N'um dia, quando os francezes andavam n'esta viagem, fui visitado por um grande Principal, que morava muito acima n'este rio. Depois dos seus cumprimentos, que descreverei mais adiante, me disse morar nas ultimas terras dos Tupinambás (Camutá), e que só em duas luas podia voltar do rio Maranhão a sua aldeia, e então lhe respondi admirando-me do trabalho que tomou vindo de tão longe. Replicou-me «fui ao Pará vêr meos parentes, quando foram os francezes guerrear nossos inimigos, e ouvindo falar de vós e dos outros Padres, quis velos pessoalmente para dar notícias certas aos meos companheiros. (*Yves d'Évreux, cit. Viagem ao Norte do Brasil, pág. 24)

No dia 17 de agosto de 1613, a expedição francesa deixa o aldeamento dos Caetés, que conheciam as terras Tupinambás. Estes vieram desde São Luís ao Pará, dirigindo-se para a aldeia chamada, pelos nativos, de Meron *(Possivelmente hoje a cidade de Vigia ou Maracanã)* e em grandes canoas, embarcaram selvagens e franceses, esguios para a embocadura do rio Pará. Évreux relata que nessa viagem morreu afogado um francês devido ter virado a canoa em que ele estava junto com nativos e companheiros, porém salvaram-se os demais trepados no dorso da canoa.

A missão francesa não era apenas militar, mas também evangelizadora, contando com padre capuchinho Yves d'Évreux e os missionários Claude d'Abbeville, Arsène e Ambroise d'Amiens para catequizar os indígenas. Nessa viagem La Touche conseguiu novas alianças com outros grupos tupinambás, que viam os franceses como aliados, ou seja, se protegerem da dominação portuguesa.

D'Évreux relata em sua viagem missionária no Rio Pará desde a sua embocadura até a entrada do Tocantins, uma numerosa população Tupinambá; Ao chegar à última aldeia, que seria mais tarde conhecida como Camutás, situada à 60 léguas da em-

bocadura do Rio Pará, todos os principais desses lugares lhe pediram com instancia, que fosse guerrear contra os *Camarapins*,[10] os quais relatou o missionário em seus escritos, que esses Camarapins eram muito ferozes, não queriam paz com os Tupinambás, os principais nativos relataram à expedição francesa que quando eram capturados, esses inimigos os matavam e os comiam, como escreve o padre: "*Poucos dias antes tinham matado três filhinhos de um dos principais dos Tupinambás d'aquela região, e guardaram os ossos d'eles para mostrar aos país afim de causar-lhes mais dó*".

Na tradição oral da região de Igarapé-Miri, no estado do Pará, os Camarapins eram descritos como um grupo indígena envolvido em lendas e guerras. Segundo as histórias orais da região, eles habitavam na região conhecida hoje como Mamangal, que está situada às margens do Rio Mamangal Grande, entre os rios Meruú-Açu e Maiauatá, região próxima da boca do Rio Tocantins, frente ao Marajó, município de Igarapé Miri. Porém há relatos orais que havia também Camarapins, onde hoje é o rio Cupijó, município de Cametá.

[10] Eram um tipo de classificação de grupos indígenas que viviam isolados ou eram independentes.

É provável que esses Camarapins sejam os do Baixo Pacajá, de quem os antigos moradores do Rio Pacajá afirmam ser os antigos habitantes das margens do Rio Camaraipi, que banha o atual município de Portel. Esses nativos poderiam ser um subgrupo dos Pacajus ou um outro grupo indígena da etnia Jê.

Nesta última aldeia Tupinambá, Daniel de La Touche fincou uma presença francesa chamada de Camutás, em 1613, fundando ali, um entreposto comercial com os nativos. O cronista e escritor Vitor Tamer, escreve que: *(...) Daniel de La Touche, então governador do Maranhão sob o domínio francês, empreendeu uma incursão no rio Tocantins, chegando mesmo a levantar uma bandeira da França na Aldeia dos Camutás.*[11]

Yves d'Évreux escreve com precisão sobre esse acontecimento onde o exército francês e os Tupinambás, em número de 1200, que após encontrar os principais dos Pariçós simpatizantes da investida, os ofereceu um apoio de mais de 1.000 indígenas, La Touche aceitou somente os mais valentes guerreiros dos Pariçós e subiu o Rio Pará, juntamente com sua tropa e nativos que vieram

[11] Vitor Tamer, Cronicas e Memorias – Chão Cametaense, pag. 69

com ele, e os Camutás, rumo ao Rio Pacajás para enfrentar os inimigos Camarapins que habitavam em casas na margem do rio como palafitas que conhecemos hoje.

> *Foram imediatamente cercados pelos nossos, que os saudaram com 1000 ou 1200 tiros de mosquetaria em três horas: defenderam-se porem elles valorosamente de sorte que sobre os nossos caiam as flechas como chuva ou saraiva, ferindo alguns francezes e Tupinambás, porém não matando um só. Sobre alguns dispararam-se tiros de morteiro, e de canhão, incendiaram-se lhes três Iuras*[12] *morrendo n'essa ocasião 60 índios d'eles, o que somente serviu para mais aumentar-lhes o desespero (...).* (Yves d'Évreux, cit. Viagem ao Norte do Brasil, pág. 26).

Os que foram aprisionados falavam ao intérprete da expedição que preferiam morrer como guerreiros pela boca de fogo (Mosquetes) do que ser entregues aos Tupinambás. Diziam eles também ao intérprete, que seu povo era grande, e iria vingar suas mortes.

> *Um dos seus principais veio n'uma canoa colocar-se á frente do nosso exército, trazendo n'uma das mãos um feixe de flechas, e*

[12] Moradas

*na outra o arco, disse: "Vinde, vinde ao combate, nada tememos, somos valentes, e eu só por mim atravessarei a muitos." Chegando-se porem muito perto dos nossos soldados, um d'eles acertou-lhe com uma bala na testa, que o atirou na agua já morto. (*Yves d'Évreux, cit. Viagem ao Norte do Brasil, pág. 26)

Os europeus, acostumados com as paisagens frias e tumultuadas do continente, não podiam deixar de sentir um misto de deslumbramento e temor daqueles selvagens. Entre as folhas verdes das árvores altíssimas, sabiam que se escondiam muitas histórias, mas também desafios inimagináveis. A natureza vibrante do Brasil, com seus sons e cores extravagantes, despertava uma sensação ao mesmo tempo reconfortante e assustadora. Era como se a terra sussurrasse promessas e, ao mesmo tempo, advertências.

As expedições europeias não eram apenas aventuras audaciosas; eram também uma busca por fartos recursos, especiarias e ouro. Os europeus viam em suas expedições uma chance para o enriquecimento e um futuro glorioso. Os nativos viam a floresta como um lar sagrado, notavam a aproximação dos homens de pele clara, cuja aparência e comportamento eram tão diferentes dos seus.

Nessa alteridade, que é um fenômeno que se refere à capacidade de reconhecer e respeitar o outro em sua diferença, entendendo que cada cultura possuía valores, crenças e práticas próprias, não se furtavam eles de um processo de etnocentrismo, onde cada grupo tende a interpretar e julgar a cultura alheia a partir de seus próprios referenciais culturais. Isso pode levar a mal-entendidos e preconceitos, dificultando a comunicação e a convivência harmoniosa entre os grupos.

Além disso, a percepção de diferenças pode resultar na atribuição diferenciada de traços e emoções, fenômeno estudado na psicologia social. Grupos podem, por exemplo, atribuir características menos humanas ou estereotipadas aos membros do outro grupo, processo conhecido como infra humanização.

Mesmo assim, ao pisarem em solo brasileiro, os europeus e os nativos que aqui já se encontravam, se tornaram protagonistas da história do Brasil como um todo. Seria como um canto, entoado por um nativo, a melodia suave contrastando com o eco das vozes dos recém-chegados. Há uma lenda, que conta a história de uma jovem Camutá, surpreendida pela presença e a cor da pele de La

Touche e sua tripulação, decidiu se aproximar trazendo uma oferenda simples, mas carregada de significado: um vinho desconhecido pelos europeus, o Açaí, o ouro negro da Amazônia. Era um ato de amizade que poderia ter mudado a trajetória daquele encontro, não fosse a pressa e a ambição portuguesa.

As motivações da coroa francesa, como a de outras nações, estavam longe de serem apenas comerciais e religiosas. A colonização se desenhava como um projeto de poder, um desejo de estabelecer domínio sobre as riquezas da terra e, em certo sentido, sobre as vidas que ali habitavam. O deslumbramento inicial era ofuscado por uma curiosidade voraz que logo se transformaria em ambição desmedida. E assim, as expedições de La Touche se tornaram um eco de histórias que iriam se repetir. Com a chegada francesa na região foi o ponto de partida do deslumbre dos nativos em ver esses "filhos dos deuses", em grandes "naves flutuantes", com roupas douradas e armas magicas que cuspiam fogo. Ali, os franceses ganharam a amizade dos nativos em trocas e presentes.

Na imaginação, tanto dos franceses quanto dos lusitanos, aquele pedaço de terra parecia o próprio Éden. Ao se depararem com as mulheres indígenas, viam nelas uma pureza que, aos olhos deles, remetia à figura de Eva antes do pecado; corpos livres, sem

vergonha, sem culpa, vivendo em harmonia com a natureza. Contudo, esse olhar não era isento de contradições. Movidos por um desejo de dominação e por impulsos carnais, muitos destes homens acabavam por atravessar os limites entre o sagrado e o profano, cometendo violências físicas, emocionais e culturais contra aquelas mulheres. A cada chegada de uma nova embarcação francesa ao entreposto comercial na aldeia dos Camutás, os nativos olhavam com fascínio e admiração para as embarcações e os objetos que pareciam mágicos provocava sempre um novo deslumbre para os nativos ao verem algo grandioso construído pelos europeus.

Provavelmente, as primeiras interações entre os franceses e os Tupinambás estabeleciam uma relação complexa de fascínio, deslumbre e tensão. Em um primeiro momento, havia um espaço para trocas culturais, de um lado os europeus que admiravam as habilidades dos nativos de pesca e a capacidade de navegar pelos rios em canoas, do outro, a forma de como os europeus procediam com sua moralidade e organização social. No entanto, esse mesmo encantamento se transformaria rapidamente à medida que os colonizadores se estabelecessem e suas verdadeiras intenções se tor-

nassem evidentes. O que começou como um encontro curioso daria passagem a tensões que iriam marcar a história daquele povo para sempre.

O português Gabriel Soares de Sousa, escreveu em seu Tratado Descritivo do Brasil em 1587, que " *os tupinambás tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam. Não contentes em andarem tão encarniçados na luxúria naturalmente cometida, são muito afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais se não tem por afronta*".

Na obra de Évreux, há um caso dessa complexa interação moral e social com os nativos, que menciona a execução de um indígena cometido de um possível ato de homossexualidade. Segundo o padre, esse nativo teria sido capturado, aprisionado pelos franceses e sentenciado à morte num processo do qual participaram líderes das aldeias da Ilha de São Luís. Diante dos principais líderes franceses e indígenas, o condenado foi amarrado pela cintura à boca de uma peça de artilharia carregada, sendo em seguida feito o disparo por um líder Tupinambá chamado Caruatapirã. O tiro matou o homem na hora, ficando seu corpo partido ao meio. A execução desse indivíduo, cujo nome verdadeiro é desconhe-

cido, teria sido o primeiro caso documentado de uma morte motivada por homofobia no Brasil. Porém esse caso ficou registrado na história do Maranhão como "Tibira[13] do Maranhão".

> *"Quando Tupã mandar alguém tomar teu corpo, si quiseres ter no Céu os cabelos compridos e o corpo de mulher antes do que o de um homem, pede a Tupã, que te dê o corpo de mulher e ressuscitarás mulher, e lá no Céu ficarás ao lado das mulheres e não dos homens". (Yves d'Évreux, cit. Viagem ao Norte do Brasil, pág. 232).*

Os "Tibiras" frequentemente desempenhavam em diversas culturas indígenas funções associadas ao universo feminino, como o cuidado doméstico, sendo considerados parte integrante da comunidade, não os viam como moralmente errados ou pecadores, pois este conceito acerca da homossexualidade é inserido pelos europeus na cultura nativa amazônica durante as colonizações e missões. Em outras culturas indígenas os timbiras eram vistos como um grupo sem reconhecimento, mesmo assim eram contados como indivíduo na comunidade.

[13] 'Tibira' é um termo utilizado por indígenas para se referir a um homossexual.

Por sua vez, as mulheres que adotavam comportamentos masculinos, participando de atividades como a caça e a guerra, e estabelecendo relações com outras mulheres eram vistas na estrutura social tupinambá como Çacoaimbeguira.

A pluralidade dos povos indígenas no território brasileiro, cada qual com sua própria cosmovisão, estrutura social e códigos morais, resultava em diferentes posturas sobre o tema. Entre alguns grupos do tronco macro-jê, por exemplo, havia uma valorização mais estrita de papéis tradicionais de gênero e comportamento, com maior rigidez sobre as funções atribuídas a homens e mulheres. Nesses contextos, comportamentos considerados "fora da norma" podiam ser alvo de punição ou discriminação. Entre os Guaranis, por exemplo, há indícios de desaprovação da homossexualidade, principalmente após o contato com missões jesuíticas. Embora nem todos os registros sejam claros, o sincretismo forçado entre valores indígenas e europeus alterou profundamente as expressões de sexualidade e identidade entre muitos povos.

Assim, a colonização não apenas impôs uma nova ordem moral, política e econômica, mas também desestruturou profundamente as concepções indígenas de identidade, gênero e sexualidade.

As relações entre os franceses e os povos indígenas, especialmente os Tupinambás, ajudam-nos a compreender como se poderia ter desenrolado o convívio entre os Camutás e os franceses. Esses encontros não foram simples ou lineares, mas sim uma teia complexa, onde se entrelaçavam deslumbre, amizade, desconfiança, curiosidades e interesses, muitas vezes, conflitantes. No princípio, é possível imaginar uma curiosidade mútua. Para os europeus, pisar naquela terra desconhecida era experimentar um misto de fascínio e receio. Da mesma forma, para os povos nativos, aquele encontro com homens de aparência, costumes e tecnologias tão diferentes despertava tanto interesse quanto cautela. As primeiras trocas de objetos, saberes e olhares eram carregadas de expectativas, encantamentos, mas também de dúvidas e reservas. A cada gesto, uma tentativa de decifrar o outro, de entender até onde ia a possibilidade de convivência, de parceria ou de ameaça.

Com a expulsão dos franceses em 1615, os portugueses reforçaram de forma decisiva a sua presença em todo o território do Maranhão. Esse episódio marcou não só a reconquista do espaço, mas também a sua incorporação ao Estado do Grão-Pará e Maranhão, consolidando o domínio português na região. Curiosamente, a manutenção do nome original da cidade pode ser vista

como um sinal de que Portugal não apenas retomou o controle, mas também manteve o nome da cidade de São Luís, como uma forma de demostrar que a cidade que levara o nome do Rei da França, estava em posse do português.

A liderança da expulsão coube a Jerônimo de Albuquerque Maranhão, figura central nesse processo, que contou com o apoio estratégico de Alexandre de Moura e a valiosa aliança com os índios potiguaras, demonstrando a complexidade e o entrelaçamento de forças locais e externas na construção da história do Maranhão. Alexandre de Moura, servindo-se do roteiro geográfico traçado por La Toche, organizou a expedição de Francisco Caldeira Castelo Branco que saiu do Maranhão em 25 de dezembro de 1615 para fundar a cidade de Belém, fato que ocorreu a 12 de janeiro de 1616.[14]

No ano seguinte, em 1617, chega em Belém a missão religiosa com a finalidade de pacificar os Tupinambás, aliados dos franceses. Essa missão contava com a presença do Frei Cristóvão de São José que recebera a missão de se reconectar com os nativos na região.

[14] Tamer, Sergio Victor. Crônicas e Memorias. Ed. Genesis, pág. 48.

A expulsão dos franceses de São Luís seguiu uma sequência de eventos marcantes entre 1612 e 1615, no contexto da tentativa francesa de colonizar parte do norte do Brasil sob o nome de França Equinocial. Eis a cronologia dos acontecimentos principais:

1612 – Chegada dos franceses

- **Daniel de La Touche, Senhor de La Ravardière**, chega com uma expedição francesa e funda a cidade de **São Luís**, em homenagem ao rei francês Luís XIII.
- Estabelecem o **Forte de São Luís**, fazem alianças com grupos indígenas (principalmente Tupinambás) e iniciam atividades missionárias com padres capuchinhos.

1613 – Reação portuguesa

- La Toche chega no aldeamento dos Caetés (Bragança)
- Exército Frances recebe reforço de uma guarnição francesa em Meron *(Possivelmente a cidade de Vigia ou Maracanã)*
- Chega em Camutá
- Os portugueses, preocupados com a presença francesa, começam a organizar uma resposta.

- Jerônimo de Albuquerque Maranhão é destacado para liderar a resistência. Ele começa a reunir forças militares e aliados indígenas no nordeste brasileiro.

1614 – Início das hostilidades

- Jerônimo de Albuquerque começa as suas investidas às posições francesas com apoio de indígenas aliados (como os Potiguaras).
- O confronto mais importante ocorre na **Batalha de Guaxenduba**, onde os franceses são derrotados. Apesar de não ser uma vitória decisiva, foi um ponto de viragem.

1615 – Cerco e rendição dos franceses

- Com reforços vindos do Reino, liderados por **Alexandre de Moura**, os portugueses intensificam o cerco à cidade de São Luís.
- Em novembro de 1615, sem condições de manter a posição e isolados, os franceses **se rendem e abandonam a cidade**.
- A cidade passa para o controle definitivo dos portugueses.

Após a rendição francesa, em novembro de 1615, **Daniel de La Touche** foi levado para Lisboa e permaneceu detido na Torre

de Belém. Sua esposa, Charlotte de Montgommery pertencia a uma família nobre francesa que interferiu na sua soltura posterior.

Após a conquista de São Luís, Jerônimo de Albuquerque, de sangue semita-judeu, um cristão novo, rótulo cristão que herdou de Ruy Capão, seu pai. Incluiu no seu nome "Maranhão", após receber o título de Capitão-Mor do Maranhão. Ruy Capão, que fora físico e almoxarife da princesa Blanca (Urraca), filha de Afonso VII de Castela (1155 – 1214). Quando ela se casou com Afonso II de Portugal (1185-1223), Ruy Capão acompanhou a futura rainha dos portugueses. Realizadas as bodas, o rei Afonso II convenceu Ruy Capão a se converter ao cristianismo, após o que foi pródigo em favorecê-lo inclusive concedendo-lhe o título de cavaleiro.

Jerônimo de Albuquerque é conhecido também na história brasileira como "o Adão Pernambucano".

Ele foi uma figura histórica importante no período da colonização portuguesa do Brasil, especialmente na região norte e nordeste. Recebeu o apelido de "Adão Pernambucano" por ter tido muitos descendentes com mulheres indígenas, o que fez dele um dos patriarcas de diversas famílias brasileiras.

Após esses tensos episódios entre franceses e portugueses na costa do Maranhão, se intensificaram também na Amazônia, as tensões logo emergiram com a chegada dos outros "filhos dos deuses", com outras naus, com símbolos diferentes, uma cruz, um mesmo deus, em uma outra língua. Os Camutás agora em contanto com os portugueses, os novos "conquistadores" a história mudou de página.

A vontade de dominar e extrair riquezas desses novos territórios não demorou a se manifestar também por parte dos lusitanos.

Na chamada guerra vermelha dos Tupinambás que durou quase todo o século XVI até o século XVII contra os portugueses, onde os ibéricos tentaram suprimir a aliança Tupinambá com os franceses, nessa guerra, os indígenas vencidos eram transformados em cativos em uma tentativa de escravidão vermelha.

Esse levante Tupinambá, certamente fez com que os Camutás se submetessem aos seus inimigos Pacajás, aliados dos Portugueses. Agora dominados pela força e religião se submeteriam ao trabalho escravo, ao mesmo tempo, também passando a ser catequisados pelos novos conquistadores.

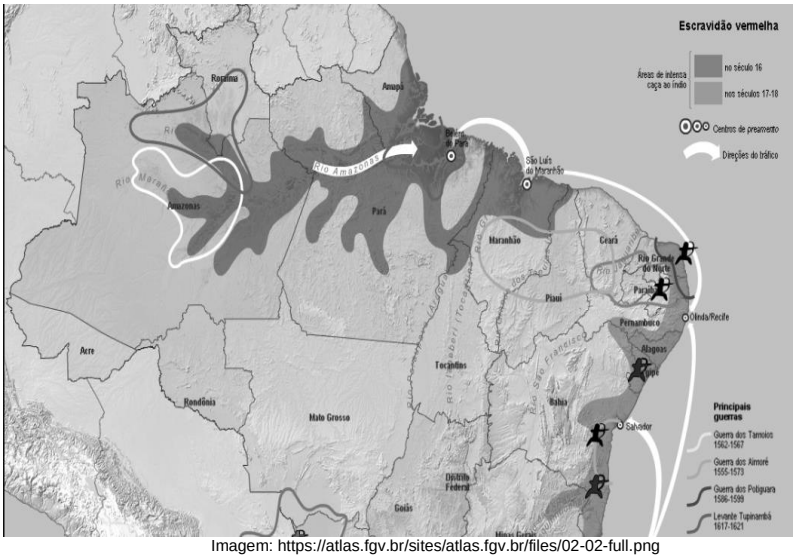


Imagem: https://atlas.fgv.br/sites/atlas.fgv.br/files/02-02-full.png

O crescimento da ambição portuguesa trouxe novas expedições, que se intensificaram ao longo dos meses no antigo entreposto comercial francês a todo Rio Tocantins gradativamente, até Paranã (Atual Palmas) e Duro (atual Dianópolis), esses últimos, ambos aldeamentos missionários jesuítas, que serviam para "salvar as almas" daqueles povos indígenas.

Darcy Ribeiro. "A missão evangelizadora, que veio para salvar almas, acabou por condenar povos inteiros ao desaparecimento."

Os indígenas, que inicialmente poderiam se mostrar abertos às inovações trazidas pelo outro lado do mar, logo se viram diante de uma realidade assustadora: a terra que sempre foi deles passava a ser vista como uma propriedade a ser explorada. A resistência começou a se formar nas comunidades, algumas simplesmente enfrentavam o invasor, enquanto outras buscavam alianças, reconhecendo que a sobrevivência poderia depender de uma cooperação estratégica.

A maioria dos historiadores atribuem a Frei Cristóvão de São José, frade capuchinho português, que desde a expulsão francesa na região, a missão com os Camutás, em 1617. Mas a fundação do povoado, um aldeamento missionário herdado pela missão dos Capuchinhos franceses se registra em 1620, porém não se sabe, se os frades franceses ficaram no aldeamento ou foram expulsos pelos portugueses, mas prefiro acreditar que a política eclesiástica da época, em muitas das vezes, se sobrepunha às guerras e conflitos cristãos, nesse caminho, acredito que os Capuchinos franceses informaram a Igreja Católica sobre a importância da continuação dos trabalhos de catequese com nativos Camutás, agora sob a liderança dos frades portugueses.

Mas o que se sabe, é que a prosperidade e dominação do aldeamento só foi possível, graças aos trabalhos dos missionários da Ordem dos Capuchinhos portugueses, um ramo da família franciscana fundado no início do século XVI.

A primitiva Aldeia dos Camutás, agora com sua igrejinha de palha, o seu cruzeiro de acapu e o seu arraial em frente, passou a chamar-se Vila Viçosa de Santa Cruz dos Camutás.[15]

Em 1624, o Frei Cristóvão de Lisboa visita o próspero aldeamento dos Camutás liderado pelo Frei Cristóvão de São José, a visita fascinou o visitante que voltou para Belém e posteriormente a Lisboa levando consigo memórias, histórias e produtos que se transformariam em recursos econômicos para o sustento dos trabalhos missionários da ordem. Essa rota perdurou quase uma década, até quando a coroa decidiu transformar o próspero e estratégico aldeamento religioso em um entreposto da coroa.

Além de seu trabalho missionário na região Tocantina, coube ao Frei Cristóvão também a busca de recursos financeiros na região para colaborar com a fundação do Convento de Santo Antônio na

[15] Tamer, Sergio Victor. Crônicas e Memorias. Ed. Genesis, pag 49.

Sertã, em Portugal, em 1634, ao lado de Frei Jerónimo de Jesus. A construção do convento começou em julho de 1635 e foi concluída alguns anos depois.

Em 1633, a coroa portuguesa decidiu oficializar toda a região em uma donatária, tendo já um entreposto comercial e um aldeamento missionário português, a donatária sendo outorgada pelo Capitão-Mor do Maranhão Francisco Coelho de Carvalho (1626–1635), para seu filho Feliciano Coelho de Carvalho. Essa doação foi feita por carta de doação no dia 14 de dezembro de 1633, a sesmaria, vasta capitania que cobria desde a foz do Rio Tocantins, em frente ao Marajó, como todo o vale do Rio Tocantins até o encontro do Rio Araguaia. Depois foi criada a donatária de Baião que da Ponta do Marariá estendia-se até os limites da Província do Grão-Pará, sendo território do Município de Baião, deste foram desmembrando-se paulatinamente os burgos do Itacaiúnas (atual Marabá) e outros como Tucuruí e Itupiranga que já pertenceram ao território de Baião. Dentro da qual, nessa área, localizava-se o antigo entreposto francês, agora um aldeamento missionário português, conhecido como Santa Cruz dos Camutás.

Em dezembro de 1635, Feliciano Coelho de Carvalho ancorou sua nau na primeira porção de terra firme da margem esquerda do Tocantins, ao encontro do aldeamento já pacificado e dominado dos Camutás, logo ali fundou um aldeamento-colônia e o melhor porto português na região Amazônica, passando a ser batizada no ano seguinte, a colônia com o nome de Vila Viçosa de Santa Cruz de Camutá, sob a invocação de São João Batista, segundo aparece nos registros históricos correspondentes ao ano de 1637, dando início a primeira vila no Baixo Rio Tocantins. Mais de três séculos e meio depois, Cametá é um dos portos mais importantes do Pará.

Neste ano, mediante Carta Régia, datada de 26 de outubro, aconteceu à demarcação da extensão geográfica que, com o nome de Capitania de Feliciano Coelho de Carvalho, passou a ser reconhecida oficialmente.

De acordo com Frei Vicente do Salvador, Feliciano Coelho de Carvalho teria desembarcado em Pernambuco. Além de confirmar sua fidalguia, o distanciando de qualquer vínculo com seu passado familiar de Cristão-Novo, também nos diz sobre sua habilidade de governança e navegação, apresentando uma lista de serviços que

incluía alguns anos nas conquistas da África. No Nordeste brasileiro, chegou para assumir o governo da Capitania da Paraíba – então subordinada a Pernambuco na época. Ele era casado com Maria Monteiro.

Em Cametá, capitania de donatário, os padres tinham uma igreja de invocação de São João Batista (essa era a igreja da aldeia). Seguramente feita de taipa, nela foram enterrados alguns religiosos, como o padre Francisco Veloso, "sepultado junto à capela-mor daquela igreja no ano 1660"[16]

Durante 67 anos, a partir de 1635, Cametá desenvolve-se oficialmente no local primitivo que é hoje Cametá-Tapera. Muita coisa de notável aconteceu lá. A vila possuía a sua Igreja e cerca de quatro pequenos caminhos (ruas). Um ano depois da fundação da vila, em 1636, o pai de Feliciano Coelho, sentindo-se doente no Maranhão, foi aconselhado a buscar melhores ares no clima salubre da Vila Viçosa e sepultado na Igreja. Os despojos, mais tarde, foram transladados para Belém e depois para Alcântara, no Maranhão.[17]

[16] "Livro dos óbitos dos religiosos da Comp. de Jesus pertencentes a este Col. de Santo Alexandre = ano 1737". Biblioteca Nacional de Portugal, Coleção Pombalina, no 4, f. 2.
[17] Tamer, Sergio Victor. Crônicas e Memorias. Ed. Genesis, pág. 50.

Outro notável que tem uma forte ligação com o povo cametaense, é o explorador Pedro Teixeira, que se aventurou na região Amazônica, saindo de Belém nos meses iniciais de 1637, com um pequeno grupo de soldados portugueses e canhões, rumou para a Vila Viçosa de Santa Cruz de Camutá, atual Cametá-Tapera, levando consigo também em suas barcaças, espelhos, pente, algumas ferramentas, coisas que fascinavam os nativos locais. Partiu da vila Viçosa de Cametá em 28 de outubro de 1637, liderando uma expedição que subiu o rio Tocantins ao rio Pará; do Pará ao rio Amazonas até Quito, no atual Equador. Portanto, é um equívoco ter o monumento de Pedro Teixeira na atual Cametá, pois o fato histórico ocorrido aconteceu na vila de Cametá-Tapera.

A expedição de Teixeira era composta por mais de 1.200 pessoas, incluindo cerca de 70 soldados portugueses, e dezenas de colonos, 1.200 indígenas e 47 canoas, tinha como objetivo explorar e consolidar a presença portuguesa na região amazônica.

O investigador brasileiro, Coronel Cláudio Moreira Bento o dá como sendo de família nobre, moço fidalgo da Casa Real e ca-

valeiro da Ordem de Cristo, tendo ainda casado com D. Ana Cunha, filha do Sargento-Mor Diogo de Campos Moreno, cristão-novo, na Vila da Praia, nos Açores (sem data).

A historiadora brasileira Anete Costa Ferreira, talvez a pessoa que mais tenha investigado sobre a vida e a obra de Pedro Teixeira, acrescenta-lhe um segundo casamento com Catharina de Bittencourt, em algum lugar na Amazônia, que poderia ter sido em Cametá, e teve uma única filha. Teixeira, começou por participar, sob o comando de Jerónimo de Albuquerque, na campanha para expulsar os franceses de S. Luís do Maranhão, no litoral nordeste do Brasil, tendo, em 19 de novembro de 1614, defendido o Forte da Natividade, em Guaxinguba, de um ataque gaulês. Em 1615, Teixeira integrou uma expedição comandada pelo Capitão Francisco Caldeira Castello Branco, que deixou São Luís por via marítima, a fim de fundar Belém.

Esse deslumbre pelos artífices tecnológicos europeu da época, era um fascínio para os nativos, da mesma forma que produtos tecnológicos ainda continuam a fascinar nossas vidas. Ao avistar seu reflexo pela primeira vez, os indígenas deveriam ficar em transe, rapidamente cercando o viajante em suas curiosidades. Assim, um acordo se formou, não sem dificuldades, mas com a

promessa de trocas: utensílios por conhecimento sobre o novo mundo que os europeus vinham trazendo. Essa foi uma das sementes de uma relação que poderia florescer em algo belo, mas que também carregava potencial para conflitos intensos e destruição, um verdadeiro apocalipse para as profecias dos anciões.

As alianças, no entanto, eram intrincadas, que pareciam um bom negócio para os europeus e que poderiam colocar os indígenas em um ciclo de dependência. Um exemplo ilustrativo é a colaboração entre certos grupos locais que passaram a negociar com os portugueses, mas que logo foram envolvidos em guerras para defender seu território de outros grupos indígenas que não aceitavam a presença estrangeira. As promessas de proteção acabavam se revelando uma faca de dois gumes.

Essas relações não se limitavam unicamente a acordos e confrontos, havia momentos em que o contato próximo resultava em troca cultural. Muitos religiosos portugueses eram fascinados pelo conhecimento tradicional dos nativos sobre as plantas e seus usos, incluindo aquelas consideradas medicinais e alimentares. Do outro lado, os indígenas podiam não compreender a fundo o que significavam algumas das invenções trazidas, como a pólvora, e a

vela que movimentava aquelas grandes naves que flutuavam sobre as águas.

Os desafios de uma colonização em processo tornaram evidente que as culturas não se assentariam facilmente uma sobre a outra. À medida que os europeus tentavam adaptar os nativos aos seus modos de vida, muito da tradição e identidade dos Camutás começavam a se dissipar, como fumaça ao vento. O que os guias nativos consideravam respeitoso e intrínseco à sua cultura era, aos olhos dos colonizadores, uma barreira a ser superada. No fundo, as intenções dos europeus, embora não necessariamente malignas, ainda assim tinham um viés imperialista que carregava a presunção de superioridade cultural. Essa é a ideia central do etnocentrismo, que tende de avaliar e julgar outras culturas com base nos valores e padrões da própria cultura, frequentemente considerando-a superior às demais. Essa perspectiva pode levar à desvalorização ou marginalização de práticas e crenças de outros grupos, dificultando a compreensão e o respeito pela diversidade cultural, essa era uma filosofia que não havia naquele momento no mundo cristão, porém hoje, de fácil assimilação para nós ocidentais.

E assim, as relações entre europeus e indígenas, nos primeiros anos de contato, eram um objetivo em movimento constante, marcado por diálogos complexos entre dominado e dominador, significados variados e momentos inesperados. A luta pela sobrevivência e a preservação cultural não eram apenas reflexões sobre a conquista de um grupo étnico, mas também sobre a resistência de um povo que, com toda a sua riqueza de história, enfrentava um futuro incerto.

Essas interações, com suas nuances e contradições, moldaram não apenas o destino imediato de ambos os lados, mas também o legado que perduraria por gerações. É fascinante pensar em como as camadas de interação e reação construíram a história que vivemos hoje. E esse balé entre culturas opostas nos traz até este ponto reflexivo, onde devemos analisar o que temos nos dias de hoje, que sempre ecoará na memória das relações forjadas em solo tão fértil e tumultuado.

A chegada dos portugueses ao Grão-Pará foi marcada também por um intenso engajamento das forças colonizadoras em estabelecer seu domínio na nova terra. No contexto da Coroa Portuguesa, as expedições e descobertas não eram apenas um ato de exploração, mas sim uma estratégia para garantir direitos sobre os

recursos abundantes da região. Este intento gerou um panorama de interação entre europeus e indígenas repleto de nuances e complexidades, com os Camutás não foi diferente.

Em 1643, os frades capuchinhos foram substituídos pelos frades Carmelitas e posteriormente, pelos jesuítas, em 1655.

Em Cametá, em 1659, o padre Antônio Vieira redige as "esperanças" de Portugal, famoso programa anunciador do quinto império[18]. As "Esperanças de Portugal" foi um manifesto profético escrito por Vieira com base na crença no Quinto Império, um conceito de forte inspiração bíblica, mística e sebastianista. O padre Vieira acreditava que Portugal estava destinado a liderar um novo e último império cristão, o "Quinto Império", que sucederia aos quatro impérios do mundo segundo a profecia do Livro de Daniel (Babilónia, Pérsia, Grécia e Roma). Este império seria espiritual, justo, universal e liderado por um rei português — na crença sebastianista, esse rei seria D. Sebastião, desaparecido em Alcácer-Quibir, que voltaria para restaurar a grandeza de Portugal.

[18] Estudos Amazônicos em Revista [livro eletrônico]: volume 1 / Francivaldo Alves Nunes, José Maia Bezerra Neto, pag. 26.

Em 1661, o mesmo Vieira denuncia a existência no Grão-Pará da "pátria do Anticristo": "o teatro das palavras em Vieira e a teatralização do universo, no barroco em geral, fizeram do Grão-Pará o lócus do fim dos tempos"[19].

A história ainda refere que, durante os anos de 1693 a 1759, a administração religiosa da Vila Viçosa de Santa Cruz dos Camutás esteve a cargo dos capuchos da Piedade, havendo sido logo substituídos pelos mercedários. Referem as fontes históricas que, entre os anos de 1670 e 1690, durante a administração dos jesuítas, o padre Manoel Nunes montou uma missão também no aldeamento junto aos nativos Pariçós, onde muitos historiadores acreditam ser hoje o bairro da Aldeia, que no século XVIII, a sua direita daria origem a cidade de Cametá.

O interesse pela região amazônica, tanto do ponto de vista econômico quanto religioso, despertava o envolvimento direto da Coroa portuguesa e da Igreja Católica. Para os portugueses, a Amazônia representava uma vastidão cheia de possibilidades: ex-

[19] COELHO, Geraldo Mártires. "A pátria do Anticristo; a expulsão dos jesuítas do Maranhão e Grão-Pará e o messianismo milenrista de Vieira". Luzo-Brazilian Review, vol. 37, nº 1 (2000), p. 29.

ploração territorial, domínio absoluto e o acesso a valiosas matérias-primas capazes de enriquecer ainda mais o império ultramarino.

À medida que os colonizadores avançavam rumo ao interior da floresta, os conflitos tornavam-se mais intensos, revelando uma realidade de confronto constante entre os objetivos coloniais e a sobrevivência das comunidades indígenas.

Um dos elementos que emergiu dessa complexa rede de interações foi a resistência indígena. Será com os Camutás fora diferente, a resistir diante de promessas de novos modos de vida? A resposta residia na intimidade que tinham com a terra e nas tradições que moldavam sua identidade. Eles, certamente se viam como guardiões de um legado que não poderia ser desmantelado pela força. No fundo, as tentativas de colonização representavam não apenas a conquista de um espaço físico, mas um ataque à sua existência.

É relevantemente possível que algumas alianças foram forjadas nesta luta pela sobrevivência. Os Camutás e outros povos indígenas da região, em algumas ocasiões, poderiam ter formado parcerias temporárias com franceses no início do século XVII, em

busca de proteção contra rivais, os portugueses. Essa complexidade das interações revela que, embora as ambições econômicas e de poder por parte dos portugueses e franceses pela luta dessa porção de terra amazônica, não se podia ignorar também, a autodefesa e sagacidade dos nativos, que não eram meros coadjuvantes de uma história imposta, mas sim protagonistas nas suas próprias narrativas.

Quando refletimos sobre esse entrelaçamento de vidas e histórias, percebemos que as consequências dessa colonização foram profundas e devastadoras. A estrutura social dos Camutás foi alterada de forma que não se tem quase nada a ser observado, de uma etnia que foi dizimada pelo aculturamento europeu, restando somente as lembranças mais profundas de uma imaginação, e nomes geográficos de uma sociedade que viveu nessas terras.

Esse etnocídio praticado pela cora portuguesa e a igreja com os Tupinambás, se deu provavelmente de forma gradativa, culminando na supressão sistemática das práticas culturais, crenças, língua e identidade daquele povo, resultando na assimilação ou eliminação cultural nas gerações subsequentes. Esse processo ocorreu por meio das políticas portuguesas e principalmente pela igreja católica que proibiram, por exemplo, aos Camutás o uso da

língua nativa, proibindo as práticas religiosas, impondo-os os valores e costumes cristãos e ibéricos.

Assim sendo, novos hábitos começam a surgir, alimentados pela necessidade de adaptação a uma realidade que não pediram, e que se impunham diante deles como uma maré avassaladora da cristandade. Alimentar o corpo e a alma tornou-se uma busca por resiliência em um cenário de perda e transformação.

Essa adaptação a novas realidades impostas, especialmente nesse contexto, pode ser analisada sob diversas perspectivas filosóficas, como uma forma de Sincretismo Cultural e uma forma de Filosofia Existencialista.

Começando com o sincretismo cultural, onde podemos sugerir em uma resposta adaptativa aos contextos de imposição cultural. Ao incorporar aspectos da nova realidade sem abandonar completamente as tradições originais, indivíduos e comunidades criam práticas híbridas que permitem a continuidade de sua identidade cultural. Esse fenômeno é evidente em várias sociedades que enfrentaram processos de colonização ou evangelização. Acredito que nesse caso, tal diversidade, forjou a alma da criatividade

desses nativos; ao fundir com a cultura ibérica, criou-se um mosaico não compreendido, mas imposto a eles.

No mesmo caminho, olhando de um outro prisma, o filosofo Viktor Frankl, explica que, esse sincretismo, é a luta de uma identidade existencialista, que se admite ao indivíduo, e ao coletivo, uma adaptação às circunstâncias impostas, isso pode ser analisado como uma manifestação dessa busca, onde a criação de novos hábitos e a resiliência emergem como formas de afirmar a própria existência e encontrar propósito.

Em síntese, esse etnocídio praticado contra os Camutás, foi uma adaptação a uma realidade imposta, especialmente sob a influência avassaladora de uma nova ordem cultural e religiosa, que desempenharam papéis cruciais na manutenção de uma nova identidade e na busca por significado em meio à transformação.

Essas interações, enquanto desafiadoras, também trouxeram à tona um legado indelével que moldou não apenas a vida dos indígenas, mas algo muito maior: A Cametá que conhecemos hoje.

As marcas da colonização, assim, se tornaram parte integrante de uma identidade coletiva que bem sabemos ser multifacetada, onde tradições e inovações se entrelaçam de formas inesperadas. E com isso, deixamos uma pergunta no ar: como essas experiências moldaram os sentimentos e as expectativas das futuras gerações que se seguiram?

Os Camutás, que antes viviam em harmonia com a natureza e desenvolviam suas práticas agrícolas e de caça com base em saberes ancestrais, se viram diante de um universo desconhecido. Novos produtos, como o açúcar, rum, vinho e arroz, começaram a entrar na sua dieta. As plantações que antes sustentavam a comunidade passaram a mesclar-se com culturas que não pertenciam ao seu modo de vida. Essa troca, que poderia parecer simplista, à primeira vista, na verdade carregava um peso significativo. A adoção de novas técnicas agrícolas e produtos alterava não só a dieta, mas também as relações sociais e de poder dentro da cultura indígena.

E assim, o legado da colonização portuguesa nos séculos XVII e XVIII se fez sentir não apenas em termos materiais, mas nos tecidos da identidade cultural predominante de uma sociedade

que mais tarde se forjaria em uma base cultural de traços homogeneizados de influência indígena e portuguesa.

Essa base cultural, foram certamente marcadas por estados emocionais de empoeiramento e vulnerabilidades, onde o novo e o antigo se entrelaçavam. Muitas tradições foram deixadas de realizar, enquanto outras se adaptaram, criando um espaço onde histórias do passado ainda ecoavam na canção de um novo mundo.

Ao final do dia, a marca da colonização se implantou de forma indelével nas comunidades. Novos hábitos brotaram em solo fértil, e a cada mudança, um traço do que foi se dissipava. Entretanto, nos corações dos Camutás, receptíveis como possivelmente eram, as histórias de seus ancestrais aos poucos foi se diluindo ao tempo, sem memórias de quem procurou esquecer seus traumas. A filosofia oferece diversas perspectivas para compreender tal fenômeno, onde indivíduos ou grupos procuram esquecer traumas individuais ou coletivos, resultando na ausência de memórias associadas. Dois pensadores relevantes nesse contexto tentam explicar minha narrativa, são eles Paul Ricoeur e Friedrich Nietzsche.

No contexto de traumas, Paul Ricoeur aponta que certos esquecimentos ocorrem devido ao bloqueio do acesso às memórias dolorosas, resultando em uma "memória impedida". Contudo, esses traumas permanecem latentes e podem ressurgir sob determinadas circunstâncias.

Em "Genealogia da Moral", Nietzsche aborda o esquecimento como uma função ativa e necessária para a saúde psicológica. Ele o considera uma força inibidora positiva, permitindo que os indivíduos superem experiências passadas e sigam adiante. No entanto, quando o esquecimento é forçado ou resulta de repressão, pode impedir o amadurecimento pessoal, pois o indivíduo evita confrontar e processar o evento traumático.

Tornar o indígena por exemplo um vassalo da Coroa Portuguesa, seria a solução encontrada pelos portugueses na consolidação da Amazônia, uma "aliança" com os nativos marcada por traumas e ressalvas, como, desde que passado pelo referido "processo civilizatório da cristandade" os novos cristãos, não aqui "Cristãos-Novos"; judeus, mouros e ciganos. Mas os filhos do Éden, filhos do paraíso, os indígenas.

Esse trauma, ou "processo civilizatório da cristandade" dava aos indígenas o direito de ocupação em postos militares e em cargos públicos subalternos, devidamente reconhecido pela Coroa Portuguesa. Inclusive, é possível visualizarmos em documentações a existência de indígenas em cargos subalternos em Vilas da Amazônia Portuguesa como um todo. Como demostra documentos que revelam devassas realizadas no ano de 1764 pelo ouvidor geral do Pará, Feliciano Ramos Nobre Mourão, que demostra a comprovação da presença indígena ocupando cargos camarários nas seguintes Vilas: Monsaras, Salvaterra, Monforte, Colares, Cintra, Vila Nova del Rei e Soure.

O Mapa Populacional de 1778 contabiliza o número de "cabeças de família", isto é, os chefes das famílias das povoações portuguesas que compunham a capitania do Pará naquele ano. O mapa informava também o quantitativo de pessoas que viviam junto a esses "cabeças". O próprio Mapa diz, que nessa contagem não estão incluídos os povos indígenas que viviam nessas povoações. Entretanto, ainda assim, é possível detectar por meio desse recenseamento a presença de nativos presentes na vila de Cametá, haja vista que muitos desses chefes de família (Cablocos) foram classificados como indígenas. Sendo assim, na freguesia do Acará havia três índios; em Moju, dezoito índios; em Igarapé-Miri, sete

índios; em Cametá, setenta e oito índios; no Lugar de Azevedo, sete índios; na Vila de Oeiras, quinze índios e em Abaeté, três índios.

Essa estatística pode demostrar, a importância e qual numerosa era a população indígena participante dos cargos públicos na sociedade cametaense no século XVIII, comparada a das vilas adjacentes.

A Vila Viçosa de Cametá até o fim do século XVIII era composta por brancos, solteiros ou desacompanhados da família que contribuíram para a mistura de raças com as nativas resultando no mameluco, termo inicialmente utilizado pelos Árabes, "*mamlūk*", que significa "possuído ou filho do possuído", mas utilizado no "Brasil Colônia" aos indivíduos mestiços, filhos de europeus brancos e mulheres indígenas.

Esses mestiços, primeiros cametaenses, desempenharam papéis significativos na sociedade, atuando como intermediários culturais entre colonizadores e populações indígenas, além de participarem de expedições de exploração na Amazônia. O termo "caboclo" também pode ser inicialmente ligado com sinônimo de

mameluco, embora o termo "Caboclo" seja para mim mais abrangente.

Quanto aos filhos dos indígenas assimilados e aculturados de forma etnocida, os mesmos foram marginalizados, como até hoje são visivelmente discriminados por parte da sociedade contemporânea, marca desse etnocídio histórico. Muitas das vezes, ainda hoje taxados de vagabundos e preguiçosos.

O que restou desses povos tradicionais na região do Baixo-Tocantins foram os Asurini, também conhecidos como Asurini do Trocará, que vivem na Terra Indígena Trocará, localizada no município de Tucuruí, e as, poucas dezenas dos Anambés, que vivem na região do Alto Rio Cairari, afluente do Rio Moju. Esta área integra a Mesorregião do Baixo Tocantins, próximo a cidade de Mocajuba. Esses últimos, um ramo da antiga nação Pacajus, que historicamente, sofreram deslocamentos devido à pressão de colonizadores e conflitos com outros grupos indígenas. Originalmente, ocupavam áreas próximas ao Rio Pacajá ao Rio Tocantins, mas, ao longo do tempo, estabeleceram-se na região do Rio Cairari como refúgio.

3 – VILA DE CAMETÁ

Ainda no século XVII, a Amazônia e o Maranhão foram alvos de inúmeras tentativas de colonização por parte dos franceses. Como já sabemos e mencionado no capítulo anterior, sobre o nobre Daniel de La Touche, Senhor de La Ravardière, que liderou expedições para a região tentando estabelecer uma "França Equinocial". Embora os franceses tenham conseguido se fixar temporariamente no Maranhão e parte do Pará, sua presença na Amazônia foi fortemente contestada pelos portugueses por décadas, até mesmo após a derrota dos franceses no Maranhão, os franceses e outros povos europeus continuaram suas investidas na Amazônia.

Com a fundação de Belém em 1616 por Francisco Caldeira Castelo Branco, os portugueses fortaleceram seu domínio sobre a região e começaram a expulsar os franceses e holandeses. No rio Tocantins, as incursões francesas eram frequentes, pois eles buscavam alianças com os indígenas locais para resistir às forças lusitanas.

Imagine a cena: homens e mulheres desbravando a densa mata, enfrentando a insegurança do desconhecido. O aroma da terra molhada misturava-se com a expectativa no ar. O crepitar das

fogueiras noturnas aquecia rostos cansados, cada chama contando histórias de coragem e renúncia. Cada um daqueles colonizadores carregava no peito um desejo profundo de recomeçar, de abandonar os ensinamentos e limites que conheciam. Era uma travessia incerta, mas a esperança de construir um novo lar era o combustível que os impulsionava a seguir em frente. Seriam eles nobres da corte, heróis? Ou aqueles que buscavam espaço nela? Ou talvez cristãos-novos tentando recomeçar em um novo mundo? Ou mesmo marginais em busca de riquezas?

Feliciano Coelho de Carvalho não era apenas um líder, era também um homem ambicioso. Ele sabia que a fundação de uma nova vila demandava mais do que organização e planejamento; eram necessários também o acolhimento e o envolvimento da comunidade, uma comunidade mais flexível aos dogmas cristãos, longe do padrão de vida social europeu. É possível que os administradores de sua donataria tenham vindo em parte da Paraíba onde desempenhava um papel importante daquele território, muitos outros das Ilhas Açores.

A Vila Viçosa de Santa Cruz dos Camutás se erguia em passos acelerados, em um cenário às margens do rio Tocantins, em sintonia com a floresta, criando um espaço intrigante, estratégico e

repleto de oportunidades. As interações com os povos nativos que habitavam aquelas terras eram inevitáveis. Era um momento de conquista, mas cheio de incertezas. A seleção de terras, as primeiras delimitações de fronteiras e a definição do cotidiano local tornavam-se fundamentais. Como um quadro em construção, gradativamente, a "Vila Viçosa de Santa Cruz dos Camutás" começava a se delinear, com um traço bruto, misturado com os nativos domados pela fé cristã e pelas armas.

Na mente dos colonizadores, a ideia de convívio era frequentemente temperada pela altivez do dominador. A fundação da vila não significava apenas a ocupação de um espaço vazio, mas o início de novas narrativas, onde cada evento, cada conflito e cada risada dada no cotidiano compartilhado por eles, iria deixar marcas indeléveis nas memórias de ambos os lados.

O fenómeno descrito, em que colonizadores impõem os seus valores, crenças e modos de vida aos povos que conquistam, é conhecido como imperialismo cultural. Trata-se de um processo pelo qual uma sociedade politicamente ou economicamente dominante procura moldar outra, menos poderosa, à sua própria imagem.

No contexto colonial, essa imposição ia além da ocupação territorial — envolvia também uma tentativa deliberada de apagar ou silenciar as culturas indígenas, substituindo-as por hábitos, línguas, religiões e formas de organização social trazidas do continente europeu. O objetivo era promover a assimilação dos colonizados, fazendo com que adotassem os valores e práticas dos colonizadores como se fossem superiores ou naturais.

Esse tipo de dominação, muitas vezes invisível, deixava marcas profundas na identidade dos povos nativos e nas suas formas de ver o mundo.

Vários pensadores abordaram o conceito de imperialismo cultural em suas obras, como Antônio Gramsci, filósofo marxista italiano, que introduziu a ideia de hegemonia cultural, explicando como a classe dominante mantém o controle ideológico através da cultura e das instituições sociais. Além de, Marimba Ani, antropóloga afro-americana, em sua obra *Yurugu: An Afrikan-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior (1994)*, examinou a influência da cultura europeia nas estruturas institucionais modernas através do colonialismo e imperialismo.

A presença portuguesa na vila Viçosa, não era apenas uma conquista territorial, mas uma semente que germinaria, repleta de histórias entrelaçadas, adaptação e um desejo comum de pertencimento. Assim, a "Vila Viçosa de Santa Cruz dos Camutás" tornava-se um verdadeiro mosaico de construções primitivas e edificações, rumando para se tornar, de fato, uma vila oficial da coroa portuguesa, onde cada tábua, palha e barro colocado, simbolizava a luta pela sobrevivência e pelo futuro que se tem hoje.

Com a vila estabelecida, a distribuição de terras não era apenas uma questão de posse, mas uma forma concreta de solidificação da presença portuguesa. Naquele cenário de exploração, as fronteiras foram definidas, e os colonos se viam diante da responsabilidade de não apenas conquistar o território, mas cuidar dele. O formato das propriedades, conforme eram delineadas, refletia tanto uma estratégia de sobrevivência quanto a intenção de criar um lar para os marginais europeus. Assim, um espaço que antes pertencia a um ecossistema selvagem estava sendo transformado em um novo espaço, onde se esperava cultivar tanto a terra quanto uma nova maneira de viver.

Alguns documentos e estudos sobre a história de Cametá revelam que a relação entre os colonizadores e os povos indígenas ia

muito além de uma simples questão antropológica. Tratava-se, sobretudo, de uma relação marcada pela subserviência e pela exploração da mão de obra indígena.

Os indígenas foram, de fato, os primeiros trabalhadores utilizados pelos colonizadores nas atividades agrícolas e de subsistência da região. Um exemplo disso é o caso de Lucas de Macedo, residente em Cametá, que solicitou à rainha D. Maria I a guarda de um casal indígena e seus seis filhos, justificando que seriam úteis no trabalho das suas plantações de cacau, café, arroz e farinha.

Outro caso documentado é o do capitão Simão Fernandes, também de Cametá, que dirigiu à mesma rainha um pedido para manter sob sua administração 53 indígenas, reforçando a prática comum da época de submeter o povo nativo a regimes de trabalho forçado, mesmo sob a roupagem de legalidade régia.

Há também o caso do senhor João de Moraes Bitencourt, que informara na época aos oficiais da Câmara de Cametá, a necessidade de dispor de 25 indígenas para trabalharem tanto no roçado quanto no plantio de seu açúcar que o mesmo fabricava.

Esses episódios ilustram como o domínio colonial se estendia à vida cotidiana, institucionalizando a exploração dos indígenas e perpetuando uma lógica de desigualdade profundamente enraizada

O dia a dia, portanto, foi se moldando a partir de comprimidos diários de controle cultural e religioso, onde o diálogo era, muitas vezes, abafado por um léxico, criando uma ponte de entendimento entre as classes. A culinária Tocantina poderia reforçar o resquício dessa ponte criada por esta transformação cultural, tentando amenizar a perda da identidade do dominado.

Lembro-me de uma situação, em um lugar onde estive trabalhando, uma vila ribeirinha em plena Floresta Amazônica, precisamente na ilha Conceição, no rio Cupijó em Limoeiro do Ajuru. Nesse local, tive de conviver, com aquele receptivo povo, cerca de dois meses. Logo começaria a me adaptar às condições adversas impostas pela natureza e geografia, ao logo do tempo, tive que trocar os sapatos, pelas sandálias, devido as idas e vindas de rabeta[20], que sempre molhara os pés, no meio da várzea e rodeado de águas. Certo dia, uma das ribeirinhas me ofereceu uma refeição típica da

[20] Refere-se a um pequeno casco flutuante de mateira, que possui um motor acoplado à parte traseira.

comunidade, tatu no leite do coco, sem saber, se eu poderia comer aquela iguaria, logo tentei dizer meio sem graça, que não poderia comer aquele prato, mas também percebi que aquela família o fizera como honraria. Ao explicar meu impedimento devido minha fé, prontamente eles buscaram o único pedaço de carne que tinham, e prontamente fizeram um bife para mim, aquilo me marcou, ver quão hospitaleiro são os ribeirinhos. Em resposta, em outra semana, após ir à cidade de Limoeiro do Ajuru, ofereci àquela família, um prato que aprendera com minha esposa, Batata Recheada com Creme de Queijo. A expressão de espanto nos rostos daquela família de ribeirinhos ao experimentar algo tão diferente e, ao mesmo tempo, tão saboroso, dizia mais do que palavras poderiam expressar. Aquilo foi um terreno comum, e as diferenças foram homenageadas, não combatidas.

À medida que esses novos habitantes iam surgindo, formava-se também um sentimento profundo de enraizamento. Os filhos dos brancos, dos indígenas e dos mestiços não pertenciam apenas às culturas de origem dos seus pais, mas também à realidade local onde nasceram e cresceram. É nesse contexto que emergem conceitos como "duplo pertencimento cultural" ou "identidade bi cultural", expressando essa mistura de raízes e vivências que molda um sentido único de identidade e pertença ao lugar.

Homi K. Bhabha, renomado teórico cultural, introduziu esses conceitos que iluminam as complexas interações entre culturas em contextos pós-coloniais. Ele propôs que, quando culturas colonizadoras e colonizadas se encontram, não ocorre uma simples substituição ou dominação unilateral, mas sim o nascimento de identidades híbridas. Essas novas formas de identidade emergem da fusão de elementos de ambas as culturas, resultando em algo distinto e original.

Em sua teoria, chamada de "Terceiro Espaço", as narrativas culturais tradicionais são desafiadas, permitindo que novas perspectivas e entendimentos floresçam. Assim, as identidades híbridas que surgem nesse contexto possibilitam uma reinterpretação contínua da cultura e da identidade, refletindo a complexidade e a riqueza das experiências humanas em sociedades marcadas por histórias de colonização e resistência.

É interessante pensar que, mesmo em meio a todos esses desafios, a identidade cultural começava a se formar. A luta por autonomia se mesclava a uma necessidade de compreensão mútua, criando hábitos, costumes, e formas de ver o mundo que era, de

algum modo, representativa de um microcosmo em transformação.

Os Camutás, longe de se resignarem, se tornaram protagonistas de um filme perdido de sua própria história, não se sabe se resistindo ou se submetendo às invasões, mas certamente, houve remanescentes que lutaram pela busca da manutenção de suas práticas e crenças até quando puderam resistir ao avanço devastador do cristianismo.

O filosofo, Frantz Fanon faz uma explicação sobre esse fenômeno, que liga o sistema colonial aos nativos dominados, para ele, esse fenômeno é construído e sustentado por meio da força brutal e da violência, que se manifesta, não apenas nas ações repressivas, mas também na forma como o colonizador define e controla a existência dos povos colonizados. A violência colonial impõe uma estrutura hierárquica onde o colonizado é considerado inferior, um sub-humano. A colonização atua, portanto, como uma violência totalizante que se infiltra nas instituições, na economia e na cultura. Para Frantz Fanon, a colonização cria uma sociedade dividida em dois polos opostos: o mundo dos colonizadores, caracterizado

pelo privilégio e pelo acúmulo de riqueza, e o mundo dos colonizados, marcado pela miséria e pela repressão, ou seja, "o mundo colonial é um mundo compartimentado".

O que se pode imaginar, que esse período, foi o processo contínuo de adaptação, discriminação, repreensão, violência e resistência, uma dança complexa entre as forças que moldavam a vida social da Vila Viçosa de Camutá e os sítios adjacentes.

Um exemplo disso foi o caso dos indígenas Sumaúmas, em Cametá, devidamente registrados em arquivos públicos, que foram acusados de terem matado os tripulantes de uma expedição e de terem saqueado todos os mantimentos da canoa. Vários são os relatos de que muitos deles também fugiram de uma fábrica de madeira no Acará, assim como, das povoações de Beja e de Conde. Há também casos de nativos desobedecendo ordens do diretor e "invadindo" a Vila para "roubar" suas ferramentas e saquear casas.

O que poderia parecer apenas mais um registro histórico se transformava em uma sinfonia de experiências humanas, todas entrelaçadas de maneira violenta, recheadas de nuances e densidade emocional.

As interações entre os colonos e os indígenas na vila de Viçosa de Santa Cruz dos Camutás foram uma parte crucial da formação do cotidiano local, criando um ambiente miscigenado que serviria de base para a construção cultural e social na formação do povo cametaense.

O processo de resistência pela terra lusitana, portanto, não foi apenas bélico, mas teceu uma nova camada na convivência. Famílias se entrelaçavam, histórias se cruzavam e cada um, de seu jeito, tentava encontrar um caminho para coexistir. Contudo, a luta pela autonomia se tornava palpável, com seus desafios que não permitiam um descanso, pois a terra, por mais bela que fosse, era também palco de disputas.

E assim, as interações entre os colonos e os grupos nativos aculturados foram moldando a essência da comunidade cametaense do século XVIII. A luta por um lar em que o clima e a geografia propiciavam se tornava o pano de fundo para a construção de uma identidade coletiva.

É surpreendente pensar em como a simplicidade de momentos cotidianos se tornava o alicerce de uma resistência cultural e

territorial mais profunda. O cheiro da comida cozinhando se fundia ao aroma da floresta, enquanto as vozes se entrelaçavam em discussões sobre o futuro, dando vida a novos significados, muito longe do mundo europeu, sem inquisição. No fundo, a fragilidade das fronteiras foi, na verdade, um poderoso motor de transformação. Enquanto as ameaças externas moldavam o presente, a interdependência e o diálogo entre os povos se tornaram um laço essencial, criando uma narrativa que reverberaria por gerações.

No ano de 1654, Francisco Albuquerque Coelho de Carvalho herdou a donataria de Camutá de seu Pai Feliciano, embora não se saiba, se Francisco pisara alguma vez em solo cametaense, ele cedeu, anos depois, por uma pensão anual de três mil cruzados, seus direitos sobre a capitania de Camutá e, logo, Cametá ficou incorporada a direção completa da Coroa, passando a gozar das prerrogativas de Vila imperial.

É importante lembrar que os Coelho de Carvalho ostentavam uma classificação social, talvez conquistada e posteriormente herdada pelas gerações posteriores, e que tais relações sociais estabelecidas às margens da monarquia, ao menos parcialmente, poderiam ser explicadas a partir deste status inicial. Ao conceituar

estamento, Max Weber propõe bases importantes para entender o processo de formação dessas elites em solo americano entre os séculos XVI e XVII.

Assim para compreender as raízes das elites, que se consolidaram nas Américas, em especial no Brasil, entre os séculos XVI e XVII, é preciso olhar além das riquezas materiais e mergulhar nos valores simbólicos que estruturaram a sociedade colonial, onde muitas delas eram herdadas ou conquistadas pela espada. Essa explicação fará você compreender a formação da elite cametaense.

Diferente da ideia moderna de classe social, baseada em riqueza e posse, Weber propõe que o estamento se organizava em torno de prestígio social, honra e modo de vida. Pertencer a um estamento, ou ter um sobrenome famoso significava muito mais do que ser rico naquele período. Tratava-se de ser reconhecido como alguém de posição, com um nome respeitável, uma linhagem "honrada" e um comportamento à altura, uma ideia de nobreza.

Essa lógica é visível na construção das elites coloniais brasileiras. Os senhores de engenho, por exemplo, não eram apenas

grandes proprietários de terra e escravizadores — eles desempenhavam um papel social que ia muito além do econômico. Muitos se apresentavam como herdeiros de linhagens nobres, ou se esforçavam para imitar seus modos de vida, querendo a todo custo um título de nobreza, outros buscavam alianças matrimoniais com famílias "limpas de sangue[21]", frequentando a igreja e assumindo postos políticos e militares que reforçavam seu estatuto.

No mundo colonial, o prestígio vinha tanto da proximidade com a Coroa portuguesa e devoção ao cristianismo quanto da capacidade de se destacar como liderança local — fosse no engenho, na vila ou mesmo longe das práticas religiosas heréticas. A honra, nesse contexto, era um bem coletivo e transmitido de geração em geração, não algo que se comprava. Assim, as elites coloniais funcionavam como estamentos no sentido pleno proposto por Weber: grupos sociais legitimados por um reconhecimento público que os distinguia como superiores, não só por aquilo que possuíam, mas por quem "eram".

Percebemos, assim, que a formação das elites no Brasil Colonial não se deu apenas pela força da espada ou pela acumulação

[21] Famílias "limpas de sangue" eram aquelas consideradas sem ascendência judaica, moura (muçulmana), indígena ou africana.

de riquezas. Ela foi tecida também por um complexo jogo simbólico, onde se entrelaçavam tradição, fé, nome e poder. Era um mundo onde o prestígio social podia ser tão importante quanto a fortuna, e onde o passado familiar, especialmente para os descendentes de cristãos-novos, era algo a ser cuidadosamente reformulado.

Muitas dessas famílias, ao longo das gerações, empenharam-se em "apagar" ou suavizar as marcas da sua origem judaica, buscando alianças matrimoniais, títulos e cargos que legitimassem a sua presença entre a elite. Essa estrutura social, profundamente enraizada, acabaria por moldar o perfil das lideranças brasileiras por séculos, deixando marcas que ainda ecoam na história e nas relações de poder do país.

Essa elite iria se instalar por exemplo em Belém, Capital da Província do Grão-Pará, e posteriormente também, na futura formação socioeconômica da elite cametaense.

A luta por Cametá, portanto, extrapolava os conflitos físicos. Era uma batalha de ideias, de culturas, uma história de resiliência diante do que parecia ser um destino imposto. Através dos séculos,

essa história se tornou um testemunho impressionante da capacidade humana de se adaptar. Daí poderia tentar explicar em uma outra pesquisa essa resistência, receptividade e orgulho que o povo cametaense carrega. Seria isso que também a influenciou a se tornar a "Cidade Invicta" resistindo ao movimento conhecido como Cabanagem no século XIX?

Cametá - Rabisco em Lápis de Esther Chaves - 2025

4 - SÉCULO XVIII, ESCRAVIDÃO E SEUS QUILOMBOS

No século XVIII, a vila de Cametá-Tapera ou Vila Viçosa de Santa Cruz de Camutá enfrentava desafios impostos pela natureza. As constantes erosões e as condições ambientais adversas tornaram insustentável a permanência no local original. Acredito que, sociologicamente, a formação identitária dessa comunidade no início do século XVIII era em grande maioria de Mamelucos[22], essa confirmação só seria possível hoje, em um estudo mais aprofundado de caráter antropológico e genético para demostrar tal probabilidade, ainda que, este esquadro esteja comprometido com influências imigratórias de outras etnias acontecidas no século XIX, nesta região.

Com o desmoronamento da ribanceira da Vila Viçosa acontecendo de ano para ano pela ação das chuvas e das marés, comprometendo seriamente a área vital do povoado, todos os moradores, alguns já tendo desertado do lugar, acharam que outro local deveria ser escolhido para a Vila, um lugar com solo mais solido e menos perigoso para a segurança coletiva.[23]

---

[22] Um termo histórico, mais usado nos séculos XVI ao XVIII, com o mesmo significado — descendente de europeu com indígena.
[23] Tamer, Sergio Victor. Crônicas e Memorias. Ed. Genesis, pág. 51.

Outro fator igualmente importante que contribuiu para a mudança de Cametá-Tapera, Vila Viçosa de Camutá, para o local onde hoje se encontra a cidade de Cametá foi a primeira epidemia registrada na região: a de varíola, em 1662, ainda durante o período em que a vila se localizava em Tapera.

Naquela época, a chamada Vila Viçosa de Camutá era pouco mais do que um grande aldeamento indígena mesclado com colonos portugueses, vindo a ganhar forma urbana consolidadas décadas mais tarde. Foi apenas em 1702 que se deu, de forma definitiva, a transferência da vila para o local atual, dando início à formação do núcleo urbano da cidade de Cametá, como a conhecemos hoje.

A epidemia somada a outros fatores sociais e estratégicos, foram decisivas para essa migração, marcando um ponto de viragem na história da ocupação e desenvolvimento da região.

Mas somente em 20 de novembro de 1713 a Câmara Municipal toma posse do novo patrimônio territorial, e desta forma se instalando oficialmente.[24]

[24] Idem, pág. 51.

A intervenção portuguesa e projetos políticos idealizados para a Amazônia pelo Marquês de Pombal (1750-1777), que também se deu em todo o território português fez com que muitas vilas na Amazônia recebessem os primeiros investimentos urbanos do império. Sendo o Brasil, a principal colônia de Portugal a obter seu espaço profundamente marcado pelas ações pombalinas que estavam baseadas em três objetivos gerais: 1º- submeter a alta nobreza ao controle da Coroa; 2º- fortalecer a qualquer custo os grandes comerciantes portugueses e 3º- evitar a interferência da Igreja nas decisões da monarquia.[25]

Todas as ações executadas em Portugal e nas colônias tomaram como base esses objetivos. Pombal idealizou e fez executar a nova forma de administração para as colônias de Portugal. A intervenção pombalina previa a ocupação do território, o controle da circulação de embarcações não portuguesas, a fundação de vilas e cidades e a execução de um projeto urbanístico que provocou alterações na paisagem das vilas e cidades das colônias. Mas foi na Amazônia que as marcas do período pombalino se constituíram de

[25] [A.M. SANTOS et all, 2001].

forma mais expressiva, que possibilitou a execução do projeto na sua forma mais original possível.

Diante dessas questões ambientais, sanitárias, religiosa e política, os residentes decidiram transferir a vila de Viçosa de Camutá para um novo lugar, ao lado direito de um pequeno aldeamento dos Parijó, atual bairro da aldeia, essa transferência teria sido gradativa desde o início do século XVIII.

> *Segundo Lia Machado: (...) a denominada 'política pombalina' supôs uma certa modernização dos princípios de governo e principalmente, no que se refere ao Estado colonial, uma sistematização da política territorial. A execução do Tratado de limites (1750), o estabelecimento da Companhia Geral do Comércio do Grão Pará (1755), a declaração da liberdade dos indígenas da América portuguesa (1758), a expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses (1759), são as decisões políticas com maior impacto na bacia Amazónica*[26]

Os residentes que não migraram para o novo porto, adentraram no Rio Tocantins, uns descendo o rio e outros subindo. Um

[26] Lia O. MACHADO, Mitos e realidades da Amazónia brasileira: contexto geopolítico internacional (1540-1912), Barcelona, Universidade de Barcelona, 1989 (teses doutorais dirigida pelo Dr. Horácio Capel), p. 77.

exemplo dessa emigração utilizando a mobilidade das águas do Tocantins, foi o pequeno povoamento, um sítio que ainda existe em Mocajuba, no Rio Santana, que posteriormente influenciou significativamente a formação da cidade de Mocajuba. Como também o sítio dos Moreiras (Moiraba) e a localidade onde moravam os Braga (Ponta da Vila do Carmo do Tocantins).

Próximo ao Sítio Santana, região de fronteira do antigo território dos Pacajus ou Pacajás, havia uma localidade com alguns moradores já miscigenados, essa área era conhecida pelos indígenas como "Murajuba", em Tupi, utilizado para designar tanto uma espécie de papagaio da região amazônica quanto uma árvore conhecida popularmente como garapa, grapia ou amarelinho, conhecida cientificamente como *Apuleia molaris*. A região se chamava também de Merajuba, na língua tupi, seu significado exato não é amplamente documentado. Embora algumas fontes não forneçam uma tradução direta, é possível que "Merajuba" esteja relacionado a termos tupis semelhantes. Por exemplo, "Mocajuba" deriva de "mokaîe'yba", que significa "lugar de palmeiras" ou até mesmo “Morada das altas terras amarelas onde há palmeiras” que se podem se assemelhar às palmeiras de mucajás, símbolo da cidade. No entanto, sem fontes específicas que definam "Merajuba", qualquer interpretação seria especulativa.

Ao longo dos séculos, o Rio Tocantins foi essencial para a penetração e ocupação do interior brasileiro, servindo como rota de exploração, comércio e comunicação, além de ser palco de interações significativas entre colonizadores e populações indígenas.

Há uma lenda indígena local, em que os antigos diziam que o lugar para onde se escolheu fazer a cidade de Cametá era onde se invocava a "cobra grande" ou "cobra brilhante", até os dias contemporâneos, em Cametá, ainda é possível ouvir essa história, este é o reflexo da beleza e do misticismo da região, tão impregnada nessas gerações subsequentes.

A transferência definitiva da vila de Cametá-Tapera para o lugar que conhecemos hoje como Cametá, não foi apenas uma mudança geográfica e ambiental como já mencionei acima, mas uma reconfiguração social, econômica, sanitária e política na região. Nos anos que precederam esta mudança, que foi acontecendo de forma gradativa, com a mudança do poder político e depois o religioso, a população estava em expansão e as limitações do antigo espaço físico não atendiam mais às necessidades básicas dos habitantes no aldeamento em Santa Cruz de Camutá. Os caminhos de

terra e barro, antes tranquilos, agora pareciam abarrotadas, e o comércio, pulsante, clamava por novas oportunidades e um novo porto fundiário.

A nova vila Viçosa de Cametá, no novo espaço geográfico no qual é atualmente, passara a ser o principal porto do Rio Tocantins, rio extremamente navegável até a construção da hidrelétrica de Tucuruí no ano de 1976.

As motivações por trás dessa transferência são diversas e interligadas. A busca por espaço para expandir o comércio, e, principalmente, um lugar profundo para um novo porto, podem ser exemplos disso.

Perto do rio, as novas construções surgiam, as barracas de comércio se instalavam, os cametaenses genuínos foram surgindo e construindo sua cultura local, adornando seu espaço social e econômico.

Porém, não podemos esquecer que essa transição não foi isenta de desafios. As questões políticas do período e que pesavam sobre a região, a luta por poder, a resistência das autoridades locais

e a necessidade de organizar uma coexistência entre os moradores e as autoridades coloniais eram questões que sempre estiveram presentes, trazendo novas tensões ao cotidiano.

Com a intervenção da política pombalina, a nova Vila de Camutá começou a ganhar contornos mais definidos. A paisagem local foi profundamente transformada: surgiram ruas e praças traçadas com regularidade, edifícios públicos projetados para abrigar os principais poderes: a Igreja, a Câmara e o presídio. No entanto, foi nas residências particulares e nas casas de comércio que a influência da cultura portuguesa se fez sentir com mais força, refletida nos modos de vida, na arquitetura e nas relações sociais.

O início da vida, nesta nova vila, era uma mistura de entusiasmo e apreensão. Novos moradores chegavam em busca de oportunidades e riquezas, ajudando a moldar uma elite local emergente e, ao mesmo tempo, chegavam também os escravizados, povo do continente africano, trazidos da capital da província, cuja presença marcaria de forma profunda a estrutura social e económica da região.

Este momento representava o nascimento de uma nova ordem urbana e social, mas ainda em construção, onde diferentes realidades de colonizadores, comerciantes, indígenas e africanos começavam a entrelaçar os seus destinos. Uma nova página começava a ser escrita na história dos cametaenses, uma história que, apesar da transição de suas raízes, é cheia de calor humano, que sempre fez parte da identidade daqueles que ali vivem.

A relação entre passado e futuro, entre memória e construções era intrínseca à vida local e eternamente entrelaçada nas histórias de cada habitante que fazia de Cametá, não era apenas um novo lar, mas um espaço onde a vida poderia florescer com todos os seus desafios, opressões, violência e alegrias.

Em sua tese sobre as Cidades da Amazônia no século XVIII, Renata Araújo[27] apresenta as vilas coloniais que sofreram interferências do pombalismo, e mostra que a igreja Matriz de Camutá foi desenhada por Landi[28] no ano de 1758. Antônio Landi é considerado o arquiteto da Amazônia por ter sido responsável pelos

[27] Renata ARAÚJO, As cidades da Amazónia… cit.
[28] Antônio Landi, reconhecido como o "arquiteto da Amazônia", responsável pelo projeto e execução dos principais prédios históricos e Belém e atuou no Pará na Amazônia entre 1753 e 1791.

projetos e construções dos principais prédios públicos e religiosos da cidade de Belém.

A paisagem lusa construída em Cametá no século XVIII, com o tempo, assumiu as feições dos grupos sociais ali existentes: o comerciante português e os caboclos *(Mamelucos)*.

Frontaria da nova Igreja da Villa de Camutá - Biblioteca Nacional – Landi, Antonio José

Landi, Antônio José, 1713-1791

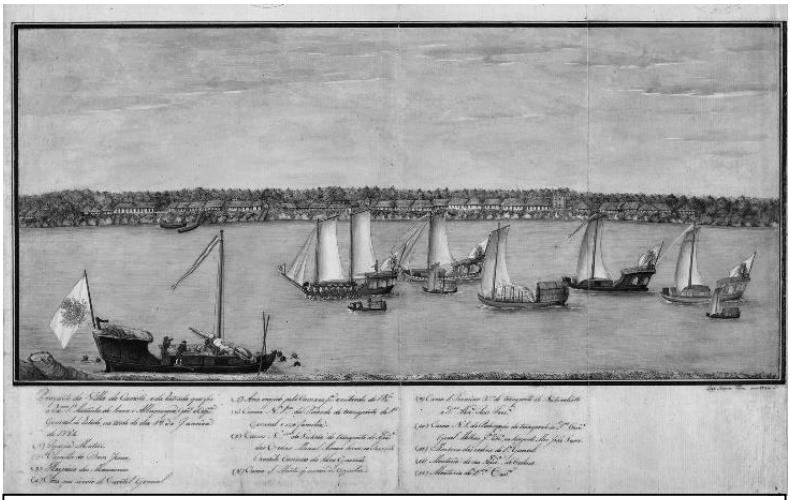
Em 1783, partem do Real Jardim Botânico de Lisboa naturalistas e artistas nas Viagens Filosóficas rumo às colônias na América, na África e na Ásia. O naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira (1756-1815) comandava a expedição para o Estado do Grão-Pará na Amazônia portuguesa, onde percorreu cerca de 39.000 km até 1793, juntamente com o botânico Agostinho Joaquim do Cabo e os desenhistas José Joaquim Freire e Joaquim José Codina. Foram enviadas mais três Viagens Filosóficas para Moçambique, Angola e Cabo Verde. Este conjunto de expedições é caracterizado pela formação dos naturalistas e artistas em conjunto no Jardim Botânico da Ajuda em Lisboa, onde também eram sistematizadas as observações, coleções e representações das expedições.[29]

Os membros da Viagem Filosófica desembarcaram em Belém em 21 de outubro de 1783, após 51 dias de travessia oceânica vindos de Lisboa. A primeira excursão do grupo foi para a Ilha de Marajó, onde Ferreira confeccionou um texto e os desenhistas prepararam coleções e desenhos de História Natural. Ao retornarem a Belém, os planos de Ferreira eram de partir imediatamente para o Rio Negro, o que não ocorreu devido à falta de canoas.

[29] Miguel Faria e Ermelinda M. Pataca, "Ver para crer: a importância da imagem na gestão do Império Português no final de setecentos", in Anais. Série Histórica, Universidade Autônoma de Lisboa, vol. 9-10, 2005, pp. 61-98.

A estadia mais prolongada da expedição em Belém levou Ferreira a uma viagem para a Vila de Cametá, juntamente com o governador e o desenhista José Joaquim Freire, eles saíram de Belém, no dia 16 de janeiro de 1784, e foram até Fortaleza de Alcobaça *(Atual Tucuruí)*, no Rio Tocantins, retornando à capital em 31 do mesmo mês.

A Fortaleza de Alcobaça teria sido construída de madeira e pedra por volta do ano de 1780 e por ordem do governador da Capitania do Grão-Pará. O destacamento militar português tinha como principal objetivo coibir o contrabando de ouro proveniente de Goiás e Mato Grosso, que era transportado pelo rio Tocantins; Impedir a fuga de escravizados das regiões de Cametá e adjacências que usavam o rio para entrar no sertão brasileiro rumo à Goiás e afastar e suprimir os grupos indígenas como os Timbiras, Carajás, Apinajés e Gaviões, que resistiam à ocupação colonial portuguesa.



José Joaquim Freire, Prospecto da Villa de Cametá e da entrada que fez o Il.mo Sr. Martinho de Souza e Albuquerque Gov.or e Cap.m General do Estado na tarde do dia 19 de janeiro de 1784. 1784. Aquarela, Amazônia redescoberta no século XVIII, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1992.

Nesta viagem, José Joaquim Freire preparou duas cópias *(uma para o governador da província do Grão-Pará e outra para ser enviada a Lisboa)* do "Prospecto da Villa de Cametá".

A imagem não possui somente caráter documental, sendo fortemente carregada de sentimento estético do artista. Quanto à forma do Prospecto da Vila de Cametá, de início, poderíamos caracterizá-la como uma paisagem, assim como, outras cenas da Viagem Filosófica. A relação entre cartografia e pintura, tão característica dos prospectos da Viagem Filosófica, resulta de uma

aproximação entre o desenho arquitetônico da engenharia militar, da navegação e da tradição cartográfica portuguesa.

O naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira elaborou memórias, diários e roteiros que foram remetidos para Lisboa no decorrer da viagem e que descreviam com minúcia a natureza Amazônica. Durante a viagem, os desenhistas elaboraram 1.015 desenhos aquarelados. O acervo iconográfico da Viagem Filosófica nos mostra uma amplitude temática: desenhos de animais, plantas, indígenas e seus utensílios; mapas e plantas cartográficas, prospectos e perspectivas de cidades, vilas, rios, cachoeiras e serras. Dessa forma, tais obras apresentam interesse especial por conterem registros sobre a natureza amazônica do século XVIII e por revelarem as políticas coloniais.

Em Cametá foram construídas duas praças com seus prédios representativos e arruamento padronizado, o que, de acordo com as palavras de Araújo[30], também foram criadas instituições como a câmara, o pelourinho, a cadeia, a residência do diretor, a igreja e as casas para o exercício de funções, assim como os armazéns e as casas das canoas que se tornaram símbolos do poder do Estado e

[30] Renata ARAÚJO, As cidades da Amazónia, pag. 41.

serviam como ferramentas para a concretização das políticas que seriam implantadas na região Amazônica. A presença das praças é um forte indício da intervenção urbanística pombalina.

Por que em Cametá foram construídos os símbolos mais significativos do poder do Estado e da Igreja? Porque, sem dúvida alguma, esta era uma vila colonial com importante papel na consolidação territorial e fazia parte dos lugares importantes para se constituir uma mentalidade lusa nas colônias, era mais que uma ocupação territorial, era, na verdade, uma importante consolidação de poder. A exemplo temos os prédios com elementos da arquitetura portuguesa, onde foi implantado traçado urbano aos moldes das cidades lusas e obedecendo à quadrícula, as igrejas que foram levantadas possuíam elementos da cultura portuguesa (azulejos, pisos, imagens de santos, afresco no teto da igreja).

A paisagem, categoria analítica do espaço, pode ser trabalhada a partir da ideia de representação, como uma das formas de exercício de poder dos grupos sociais e /ou formas de controle e dominação social e que são referências do presente, mas nos remete para tempos passados.[31]

[31] David LOWENTHAL, «Past Time, present place…» cit.

Para quem chega em Cametá, por via fluvial, é impossível não perceber um impacto visual entre uma cidade histórica estilo colonial e a floresta amazônica. Como um porto extremante movimentado, com embarcações de vários tamanhos e pintadas num colorido artístico, contrastando com aquelas casas de arquitetura portuguesa e uma igreja monumental construída para marcar a presença das ordens religiosas atuantes na cidade. O porto de Cametá teve papel preponderante na região Tocantina, desde as drogas do sertão à borracha. Ele também exercia um papel importante na integração do território do interior do Brasil, pois o rio Tocantins era uma via de comunicação entre Goiás e Belém desde o século XVII.

A chegada dos primeiros escravos africanos em Cametá se dá após a tentativa frustrada da escravidão dos indígenas locais. Contudo, a tentativa de escravização indígena enfrentou desafios significativos. A resistência dos povos nativos, aliada ao profundo conhecimento do território e a ideia escravista muito diferente dos europeus, dificultava a captura e manutenção dos indígenas como escravos. Além disso, epidemias trazidas pelos europeus, como a varíola e o sarampo, dizimaram grande parte da população indígena, reduzindo drasticamente a disponibilidade dessa mão de obra.

"Dos escravos, que me deram n'aquele pais para trabalharem á bem da minha subsistência soube da maneira como faziam prisioneiros e escravos. N'um certo dia repreendi a preguiça d'um d'eles, forte e valente, que me fora dado por um Tupinambá, e ele para minha advertência me deu a seguinte resposta, embora branda (bem sei o que é necessário observar para com esta nação, que as repreensões consideram como chagas e feridas, e aos castigos preferem a morte, e por esta forma desejam antes morrer com honra (...).

Nasceu-me logo a curiosidade de saber por intermédio do meu interprete o que ele queria dizer, e então fiquei ciente de ser uma cerimônia de guerra entre estas nações, quando um é prisioneiro do outro, bater-lhe este com a mão sobre a espadua e dizer-lhe, faço-te meu escravo — e desde então este infeliz cativo, por maior que seja entre os seus, se reconhece escravo e vencido, acompanha o vencedor, serve-o fielmente sem que seu senhor ande vigiando-o, tendo liberdade para andar por onde quiser, só fazendo o que for de sua vontade, e de ordinário casa-se com a filha ou a irmã do seu senhor, e assim vive até o dia em que deve ser morto e comido, (...) mais em Maranhão, (...) só raras vezes em Caieté.

Os selvagens Tupinambás tomam ordinariamente para mulher as raparigas cativas, e dão suas próprias filhas ou irmãs aos mancebos escravos, a fim de cuidarem no arranjo da casa e da cozinha." (Yves d'Évreux, cit. Viagem ao Norte do Brasil, pág. 42 e 48)

As concepções indígenas sobre trabalho e organização social divergiam significativamente das europeias. Muitos indígenas não se adaptaram ao regime de trabalho forçado imposto pelos portugueses, resultando em baixa produtividade e resistência ao sistema escravista.

A Igreja Católica desempenhou um papel ambíguo nesse contexto. Embora alguns missionários tenham defendido a proteção dos indígenas, considerando-os como almas a serem convertidas e, portanto, não passíveis de escravização, porém a Coroa Portuguesa e o alto clero convergiam politicamente. A coroa, por exemplo, implementou leis que, em teoria, protegiam os indígenas da escravidão, no entanto, essas leis continham exceções, como a permissão de escravização em situações de "guerra justa", que criavam brechas legais que foram exploradas pelos colonizadores para continuar a prática. Essa postura dividida influenciou as políticas coloniais e gerou debates sobre a legalidade da escravidão indígena.

Para suprir a crescente demanda por trabalhadores, os colonizadores voltaram-se para a importação de africanos escravizados. A Coroa Portuguesa implementou políticas para incentivar essa transição, como a criação da Companhia de Comércio do Maranhão em 1682, visando facilitar a introdução de escravos africanos na região. Embora não houvesse um controle oficial, por parte da coroa entre os anos de 1680 até 1755, de trânsito regular, os tráficos de navios negreiros que aportavam no Grão-Pará, vindos da

África, não eram combatidos. Mas sabe-se que o comércio de escravos, no século XVII, tinha como destino a cidade de São Luís, no Maranhão, onde, depois de os comercializarem, os levavam para o porto de Belém do Grão-Pará, e, posteriormente, eram comprados e levados para os sítios e donatarias na Amazônia adentro.

Os primeiros escravos africanos diretos da África só chegaram à Província do Grão-Pará a partir da década de 1750. Onde Belém, passou se protagonista do mais importante mercado escravagista da Amazônia. Esse processo foi impulsionado pela fundação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, criada em 1755 sob o governo do Marquês de Pombal. Entre 1757 e 1777, estima-se que cerca de 25.365 africanos escravizados foram trazidos para o Pará, Rio Negro e Maranhão, provenientes principalmente de portos da África Ocidental.

O estabelecimento da Companhia Geral do Comércio do Grão Pará (1755-1775) assegurou aos comerciantes portugueses estabelecidos na Amazônia o monopólio do comércio das drogas do sertão, em substituição aos Jesuítas que estavam em vários lugares na Amazônia lusitana e que até então controlavam este comércio. A declaração da liberdade dos indígenas da América portuguesa (1758) objetivava desarticular as missões religiosas que utilizavam

a mão de obra indígena para a coleta dessas drogas, e o golpe final foi a expulsão dos Jesuítas dos domínios portugueses (1759), já que estes religiosos alcançaram um poder econômico e simbólico, muito maior que a própria coroa portuguesa teria alcançado até aquele momento. Esses acontecimentos históricos religiosos e políticos fizeram com que o comércio regional fosse impulsionado, trazendo o desenvolvimento da vila de Cametá e uma maior necessidade de mão de obra, que até então era escassa.

Infelizmente, a escravidão é uma das instituições mais antigas e persistentes da história humana e está presente em diversas sociedades ao longo dos séculos, não se furtando da nossa história até nos dias hodiernos.

A instituição da escravidão possui raízes profundas na Antiguidade, sendo amplamente documentada em civilizações como a Mesopotâmia, o Egito Antigo, Grécia e Roma. Nesses contextos, os indivíduos escravizados provinham, em sua maioria, de situações como: a captura em guerras, endividamento ou o nascimento de mães escravas, conforme estabelecido nos códigos legais da época, como o Código de Hamurabi (SILVA, 2018). Na Roma Antiga, em particular, a escravidão constituiu um pilar essencial da estrutura

social e econômica. De acordo com David Brion Davis, os escravizados romanos exerciam uma vasta gama de funções, incluindo: trabalho agrícola, artesanato, educação e administração doméstica, demonstrando a complexidade e a centralidade dessa instituição na vida cotidiana do Império Romano.

No mundo islâmico medieval, a escravidão era cultural, herdada de outros povos, tal prática é amplamente documentada. Na África, sistemas de escravidão existiam antes do contato com europeus, mas foram significativamente ampliados com o início do comércio transatlântico de escravizados.

Por exemplo, a gênese do Islã está vinculada aos Beduínos, povo originários da Península Arábica e de atividade pastoril e comercial que se dividiam em várias tribos, dentre elas algumas nômades. Sua religião era basicamente politeísta, que em primeiro plano aparecem as divindades astrais, que agem sobre todas as manifestações da vida terrestre.

A atividade comercial era de suma importância entre essas tribos, tendo em vista as dificuldades geográficas e climáticas

para manutenção de uma agricultura de subsistência, em contrapartida, esta mesma geografia facilitou o desenvolvimento comercial, como cita Giordani:

> *(...) a situação geográfica fazia da Arábia Meridional a escala intermediaria entre o Indico e o Mediterrâneo. Era, portanto, a encruzilhada por onde passavam mercadorias de largo consumo em regiões distantes: pérolas do Golfo Pérsico, marfim, seda, especiarias, ouro, penas de avestruz, escravos etc. O comércio se fazia via marítima e via terrestre*[32].

A grande porcentagem de judeus existentes na região na época, influenciou significativamente a sociedade arábica dos entornos de Medina a ideia de um Deus único que ganhou terreno naquela cultura, fazendo com que o filósofo Maomé desenvolvesse uma nova interpretação filosófica e profética acerca de D'us, conseguindo inúmeros simpatizantes e discípulos. Neste período vá-

[32] GIORDANI, Mário Curtis. História do mundo árabe medieval. Pag. 26

rias práticas foram tomadas de empréstimo ao *Judaísmo* e ao *Cristianismo Patrístico*[33], como o jejum, a abstinência de carne de porco, *Jesus* como profeta[34], entre outras.

Para obter recursos para manter a população de Medina, Maomé iniciou um processo de assalto às caravanas comerciais de Meca, o que gerou inúmeros conflitos, até que em 630 com o apoio de diversos chefes tribais, Maomé tomou Meca e destruiu todos os ídolos pagãos da Caaba, proclamando a religião de Alá.

Há também Tratados Jurídicos Islâmicos que os Juristas muçulmanos elaboraram extensos tratados sobre a escravidão, discutindo aspectos legais e morais. Um exemplo notável é o Mi'raj al-Su'ud, escrito por Ahmad Baba al-Timbukti, no século XVII, que aborda as condições sob as quais a escravidão era permitida e quais eram as obrigações dos senhores em relação aos escravizados.

[33] Patrística é o período da história do pensamento cristão que compreende os primeiros séculos da igreja cristã, aproximadamente do século I ao século VIII, e que se caracteriza pela atuação dos "Pais da Igreja".
[34] Jesus é conhecido como 'Isa (عيسى) e é considerado um dos mais importantes profetas e mensageiros de Deus (Allah), mas não é reconhecido como o Filho de Deus nem como divino, ao contrário do que ensina o cristianismo.

Neste contexto de expansão do islamismo e difusão dos preceitos do Corão, a questão escravista, prática já presente na sociedade árabe mesmo antes de Maomé, como já vimos, ganha características peculiares e merece destaque. Esta forma de escravidão não se assemelha àquela desenvolvida nas Américas, onde o escravo era utilizado como mão-de-obra nas atividades agrícolas, pelo contrário, entre os árabes os escravos eram tratados de forma ética e moral, de acordo com as regras do Alcorão. Eles ocupavam cargos domésticos e de concubinagem.

> *"Os negros são sobretudo recomendados para os trabalhos domésticos e as mulheres como concubinas ou amas de leite; os eslavos são empregados de vários modos pela aristocracia e é dentre eles que os especialistas fabricam os eunucos; (...)"*[35]

Dentro desta mesma análise, pode-se citar Hourani: em sua maior parte, porém, eram criados domésticos e concubinas nas cidades. Eram trazidos da África negra, através do oceano e do mar Vermelho, pelo Nilo abaixo ou pelas rotas que cruzavam o Saara. A maioria era de mulheres, mas havia também eunucos para guardar a intimidade da casa[36].

---

[35] GIORDANI, Mário Curtis. História do mundo árabe medieval. Pag. 172
[36] HOURANI, 2006, p. 163

O mundo islâmico desenvolveu um sistema escravocrata complexo, no qual, indivíduos de diversas origens, incluindo cristãos europeus, africanos subsaarianos e asiáticos, eram escravizados.

Pintura 'Negra Quitandeira', de Antonio Ferrigno; indumentária malê teria dado origem ao turbante branco usado no candomblé e na umbanda

A presença muçulmana na Península Ibérica entre os séculos VIII e XV, especialmente durante o período do Al-Andaluz, teve impacto profundo sobre diversas dimensões culturais, sociais e econômicas das sociedades ibéricas, incluindo a prática da escravidão. A escravidão no contexto islâmico andalusino era sistemática e multifacetada, envolvendo indivíduos de diversas origens étnicas e geográficas, como africanos, europeus e asiáticos. Entre os grupos mais valorizados estavam os Saqaliba, escravizados de origem eslava, que eram frequentemente castrados e empregados como eunucos em funções palacianas e administrativas (LEWIS, 1990; WATT & WELCH, 1980).

Os Saqaliba ocupavam posições de relativa importância dentro das cortes islâmicas, sobretudo como guardiões, administradores e membros das forças armadas. A valorização desses indivíduos estava associada, não apenas à sua origem, mas também ao fato de serem considerados mais confiáveis, por estarem privados de descendência, e mais aptos à lealdade absoluta ao poder central (GORDON, 1989).

Com o avanço da reconquista cristã, os reinos ibéricos passaram a incorporar elementos estruturais das administrações islâmicas, incluindo seus modelos de organização social e escravista. As

práticas de castração, especialização e uso palaciano dos escravizados foram assimiladas e adaptadas às necessidades da nobreza cristã. Segundo Maribel Fierro, muitos aspectos do sistema escravista islâmico, como o uso de escravizados como símbolos de poder e luxo, foram integrados às cortes cristãs após a retomada dos territórios muçulmanos.

Essa transferência de modelos, não apenas garantiu a continuidade da escravidão como instituição, mas também estruturou parte das práticas que seriam posteriormente exportadas para os espaços coloniais ibéricos, como as capitanias do Grão-Pará e Maranhão no Brasil. A influência andalusina, portanto, ajudou a moldar as formas de controle social, racialização e hierarquia que caracterizaram o regime escravista português nos séculos seguintes.

Relatos de viajantes e cronistas, como do Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde, de André Álvares de Almada (1594), oferecem descrições detalhadas sobre o comércio de escravos na África Ocidental e sua integração nas economias islâmicas. Esses relatos são valiosos para compreender as dinâmicas do tráfico de escravos e as interações entre diferentes culturas e religiões, muito diferente dos quais são ensinados em nossas escolas no Brasil.

As colonizações portuguesas, nas regiões brasileiras, incorporaram elementos das práticas escravistas europeias, já influenciadas pelo modelo islâmico. Além disso, a presença de escravizados negros muçulmanos e negros Igbos[37] no Brasil, são mais significativas nas regiões: Bahia, Maranhão e Pará. A organização de quilombos e outras formas de resistência podem ter sido influenciadas pelas estruturas sociais e religiosas trazidas por esses indivíduos.

Os Igbos (ou Ibos) são um dos maiores grupos étnicos da África Ocidental, com uma população significativa, principalmente no sudeste da Nigéria. Eles são conhecidos por sua rica cultura, estrutura social descentralizada, comércio ativo e papel marcante na história da escravização atlântica e no desenvolvimento da diáspora africana. Este grupo étnico, tradicionalmente, não possuía, na época, um sistema centralizado de autoridade (como reis ou chefes supremos) ao contrário de muitos outros grupos africanos. Suas sociedades eram organizadas em aldeias e clãs, governadas por conselhos de anciãos, por meio de um sistema democrático conhecido como "Igbo republicano".

[37] Grupo étnico da Nigéria, onde milhares são praticantes do judaísmo.

Alguns grupos igbos mantêm tradições orais que afirmam ser descendentes de uma das Dez Tribos Perdidas de Israel, possivelmente a tribo de Gad, Zebulom ou Manassés. Esses relatos não são homogêneos, mas indicam um sentimento de identidade compartilhada com os antigos hebreus.

Pesquisadores e líderes religiosos apontam paralelismos entre certas tradições Igbos e costumes judaicos: circuncisão ao oitavo dia, evitação de alimentos considerados impuros, prática de isolamento de mulheres durante o ciclo menstrual e Sacrifícios e rituais de purificação.

Segundo Edith Bruder (2008), na obra The Black Jews of Africa: History, Religion, Identity, há diversos grupos africanos que se identificam com o judaísmo, sendo os Igbos um dos mais organizados e vocalmente ligados a essa tradição.

A partir do século XX, especialmente após a criação do Estado de Israel, diversos Igbos passaram a praticar o judaísmo de forma mais ortodoxa, com sinagogas, estudo da Torá e adoção de

símbolos como o kipá[38] e o talit[39]. Muitos desses praticantes se auto definem como "Judeus Igbo".

Voltando para a história da a ascensão das potências europeias no final da Idade Média, a dinâmica da escravidão passou a mudar, criando mais tarde o conceito de raça, na qual conhecemos hoje. A transição da escravidão islâmica para a escravidão europeia foi acelerada com a expansão das navegações europeias e a busca por novas rotas comerciais, especialmente após o início da "Era das Descobertas", com as viagens de Cristóvão Colombo, Vasco da Gama e outros exploradores.

O modelo escravista europeu se baseava em uma exploração intensiva de mão de obra para atividades agrícolas, como a produção de açúcar, tabaco, café e, posteriormente, as plantações de algodão. Diferente do sistema islâmico, a escravidão europeia se caracterizou pela desumanização total dos indivíduos escravizados, principalmente após o início da escravidão transatlântica. O foco foi a exploração do trabalho em larga escala, com uma visão mais sistemática e capitalista de lucrar com a produção agrícola.

---

[38] O **kipá** é um **pequeno chapéu redondo**, geralmente feito de tecido, usado tradicionalmente por homens judeus.
[39] O talit (טלית em hebraico) é um xale de oração usado tradicionalmente por judeus durante os momentos de oração, especialmente nas orações matinais.

Antes do período da colonização e da expansão europeia para as Américas, o conceito de raça, tal como o conhecemos hoje, ainda não existia da forma como é estruturado atualmente. Embora existissem ideias sobre diferenças culturais e até mesmo algumas distinções físicas (como a cor da pele), a noção de "raça" era muito mais fluida e não estava baseada em uma ideologia sistemática de desigualdade biológica entre grupos.

A partir do século XVI, com a expansão cristã europeia, novas categorias de identidade começaram a ser estabelecidas, e uma distinção mais rígida entre os povos começou a se formar.

No entanto, à medida que a Europa medieval se desenvolvia, novas dinâmicas sociais e políticas começaram a surgir, especialmente durante o período das Cruzadas (séculos XI a XIII) e, mais tarde, com a colonização das Américas. O cristianismo, que inicialmente pregava a igualdade espiritual, passou a ser reinterpretado e instrumentalizado para justificar a ideia de pureza racial.

A concepção de "raça pura", no contexto europeu, começou a emergir como um produto de várias influências sociais e religiosas a partir da Renascença e da Idade Moderna. Durante esse período, as ideias de pureza e descendência começaram a se associar

ao cristianismo. Este conceito foi usado para justificar uma hierarquia social, em que os europeus cristãos foram colocados no topo e as populações não cristãs ou pagãs, no fundo da cadeia social.

O aumento do comércio transatlântico de escravizados africanos, em particular os negros, deu origem a uma ideologia de hierarquização racial, em que colocava os europeus como uma raça superior em detrimento aos povos nativos dominados e classificados como inferiores. Essa ideia foi reforçada por uma série de argumentos pseudocientíficos e religiosos, que procuravam justificar a escravidão como uma prática "natural" e moralmente aceitável.

Para mim, em particular, a Inquisição, especialmente nas suas fases iniciais na Península Ibérica (séculos XV e XVI), fortaleceu a ideia de uma "raça pura" que estava associada à pureza religiosa cristã. Durante as perseguições aos judeus e muçulmanos, os cristãos da época passaram a acreditar que a "pureza religiosa" e a "pureza racial" estavam interligadas.

Com a chegada das navegações e da colonização das Américas, o cristianismo foi utilizado para justificar a escravidão dos africanos e indígenas, muitas vezes, com base na ideia de que essas populações estavam "destinadas" a serem subjugadas. A visão

cristã da época via essas populações como "pagãs" ou "não civilizadas", portanto, necessitavam ser convertidas ao cristianismo, o que, em muitos casos, servia de justificativa para tratá-las como seres inferiores e "mais adequados" ao trabalho forçado.

A igreja católica, embora em alguns momentos tenha expressado críticas à brutalidade do sistema escravista, também colaborou com a justificação moral da escravidão através de teorias cristãs de redenção, segundo as quais a escravidão era uma oportunidade para que os povos "não cristãos" pudessem ser convertidos ao cristianismo. Esse processo de "civilização" estava intimamente ligado à ideia de que os europeus cristãos eram superiores, em comparação com outras "raças" que ainda não haviam sido "purificadas" pela fé cristã.

Assim como os judeus, os negros também sofreram por interpretações teológicas e perseguição por parte do cristianismo medieval. Uma das principais bases teológicas para a subjugação dos negros na Idade Média era;

"A maldição de Cam foi usada por alguns membros de religiões cristã para justificar o racismo e a escravidão eterna de negros africanos, quem acreditavam ser descendentes de Cam."[40]

Esta ideia foi erroneamente interpretada pelos teólogos medievais, o texto está descrito no livro de Gênesis (9:20–27). Segundo o relato bíblico, Cam, filho de Noé, viu a nudez de seu pai e, como punição, Noé amaldiçoou a ser "servo dos servos". Embora o texto original não mencione cor de pele, ao longo dos séculos, essa narrativa foi reinterpretada por alguns teólogos e escritores cristãos para associar os descendentes de Cam, identificados como africanos, à escravidão e à cor negra. Essa associação, em muitas discursões baseadas na teologia, serviu para justificar a escravização de povos africanos, especialmente durante a expansão do comércio transatlântico de escravos.

No período medieval, a cor negra era frequentemente associada ao mal, ao pecado e ao demônio. Demônios eram descritos como "Corvos" ou "etíopes", reforçando a ideia de que a negritude estava ligada à impureza espiritual. Essa representação contribuiu

[40] Daly, John Patrick When Slavery Was Called Freedom: Evangelicalism, Proslavery, and the Causes of the Civil War (Religion in the South The University Press of Kentucky (31 Oct 2004) ISBN 978-0813190938 p.37

para a construção de estereótipos negativos sobre os africanos, associando-os a forças malignas e justificando sua exclusão social e religiosa.

Além disso, a ideologia racial e a teoria da "inferioridade" dos africanos começaram a ser moldadas nesse período, justificando e legitimando a escravidão. Enquanto no mundo islâmico a escravidão era mais centrada em povos conquistados e prisioneiros de guerra, no modelo europeu, especialmente no contexto da colonização das Américas, ela se tornou uma instituição baseada no racismo e na exploração de uma classe de pessoas subordinadas com base em sua origem africana ou religiosa.

A ideia de "raça pura", sob a influência do cristianismo, foi uma das bases sobre as quais conhecemos a ideia de racismo. O conceito de pureza racial, inicialmente influenciado por preocupações religiosas sobre a pureza espiritual e a herança genealógica, evoluiu ao longo dos séculos e foi profundamente entrelaçado com a escravidão e a opressão de pessoas de diferentes origens.

O cristianismo, especialmente durante a colonização, foi um dos principais mecanismos ideológicos usados para justificar a desigualdade racial, a escravidão e a exploração. Embora a doutrina

cristã de igualdade espiritual seja muitas vezes citada como um valor central, as interpretações e práticas da religião, em determinados períodos da história, ajudaram a consolidar ideias de superioridade e inferioridade racial, que tiveram um impacto profundo na construção das hierarquias raciais que perduram até hoje.

A ideologia racial nazista, por exemplo, se baseia em uma hierarquia racial rígida, na qual a raça ariana, particularmente os alemães de origem germânica, era considerada superior à todas as outras, assim, os judeus, eslavos, negros, romani (ciganos) e outros grupos eram vistos como "inferiores". Essas crenças estavam profundamente enraizadas em uma série de teorias religiosas e pseudocientíficas sobre biologia racial, que começaram a se desenvolver no século XIX e se consolidar no início do século XX.

A construção da ideologia nazista, sob a visão de uma raça pura, também foi parcialmente moldada por uma distorção das ideias religiosas anteriores, que mencionarei abaixo. Onde Hitler e outros ideólogos nazistas associaram a ideia de "raça pura" com o nacionalismo germânico e com um misticismo que exaltava uma identidade ariana essencialmente ligada à "origem divina" do povo

germânico. Esse conceito de pureza se sobrepôs às crenças tradicionais cristãs e foi utilizado como uma forma de justificar o nacionalismo extremo e a exclusão de outros grupos.

Essa construção sobre racismo e o antissemitismo que conhecemos hoje é um processo histórico e cultural, além de religioso. Por exemplo, a ideia antissemita construída na teologia cristã começa no início do século II, como o filósofo Patrístico Justino "O Mártir" (c. 100–165), que na sua obra "Diálogo com Trifão", Justino argumenta que os cristãos são o "novo Israel" e acusa os judeus de não reconhecerem o Messias. Embora o tom seja de debate teológico, há uma tendência de culpabilizar os judeus pela morte de Cristo. O Diálogo se refere a um debate com Trifão, um judeu refugiado da Revolta de Bar Cochba (132-135 d.C.). O texto foi escrito entre os anos de 155 e 161. O poder da teologia inicial do cristianismo na filosofia de Justino é uma semente que germinaria para sempre na ideia cristã acerca dos judeus, influência esta, que perdura milênios dentro da teologia protestante e católica. Nesse documento da igreja cristã, amplamente registrado podemos ler;

(...) Justino, debate com Trifão acerca da circuncisão iniciada com Abraão como um sinal, possuía uma dimensão atualizada para

o tempo presente (séc. II). O apologista relaciona os trágicos acontecimentos da Revolta de Bar Cochba (132-135 d.C.) com a circuncisão. Ela seria uma marca distintiva tendo em vista a aplicação de um castigo. A circuncisão é um sinal não apenas para a distinção dos judeus de outros povos, mas uma marca na carne para que.[41]

"sofrais sozinhos o que agora estais sofrendo com justiça, e vossas terras fiquem desertas, vossas cidades sejam abrasadas e os estrangeiros comam vossos frutos diante de vós, e ninguém de vós possa entrar em Jerusalém."[42]

"A derrota de Bar Cochba seria a demonstração da justiça divina que dá a cada um o que merece. Como os judeus mataram o Justo e antes dele seus profetas, são merecedores de tais sofrimentos."[43]

Melitão de Sardes, também do século II, em sua homilia "Sobre a Páscoa", afirma que os judeus "mataram Deus", introduzindo

[41] Revista de Cultura Teológica, Ano XXV– N. 89 – Jan/jun. 2017, pag. 108.
[42] (Diál. 16,2).
[43] Revista de Cultura Teológica, Ano XXV– N. 89 – Jan/jun. 2017, pag. 108.

a acusação de "deicídio", que mais tarde terá consequências devastadoras ao longo da história europeia acerca do cristianismo ser "o povo santo" e o sangue cristão ser puro.

O filosofo cristão Tertuliano (c. 160–225), embora nem sempre consistente em sua teologia, colabora para essa visão acerca da raça judaica ser inferior aos cristãos, frequentemente descreve os judeus como rejeitados por Deus e subordinados aos cristãos. É um dos primeiros a escrever extensivamente sobre a separação entre a "Nova Lei" cristã e a "Velha Lei" judaica.

João Crisóstomo (c. 349–407), por sua vez, foi um dos autores mais virulentos contra os judeus, promovendo um tipo "apartheid religioso" e uma "segregação racial". Nos seus "Discursos contra os Judeus", ele acusa os judeus de blasfémia, idolatria e imoralidade e alerta os cristãos para não manterem qualquer relação com eles. Estes sermões foram, muitas vezes, usados para justificar perseguições mais tarde na história medieval e contemporâneas, inclusive serviu com base teológica para discriminação das religiões de matrizes africanas durante o apogeu da cristandade no período medieval.

Agostinho de Hipona, mais conhecido como Santo Agostinho, foi um dos mais importantes filósofos do cristianismo, embora tenha defendido que os judeus deveriam ser tolerados na Europa, ele acreditava que eles deveriam servir como testemunhas da verdade cristã, também os via como povo rejeitado por Deus e amaldiçoado. Embora Agostinho não tenha promovido uma ideologia de "raça pura" nos moldes modernos, o seu pensamento contribuiu para a marginalização dos judeus e outros povos na sociedade cristã. A sua teologia influenciou séculos de atitudes ambivalentes e, muitas vezes, hostis contra o povo judeu e outros grupos étnicos que a igreja considerava herege, reforçando o conceito de purificação da sociedade através da fé cristã.

Agostinho via os judeus como o "povo testemunha", cuja existência e sofrimento contínuos serviriam como prova da veracidade das Escrituras e da superioridade do Cristianismo. Ele argumentava que os judeus deveriam ser preservados, mas em um estado de subjugação, como punição por não reconhecerem Jesus como o Messias. Essa perspectiva é evidenciada na sua interpretação;

> "*Não os mates, para que meu povo não se esqueça; espalha-os pelo teu poder; e derruba-os, ó Senhor, nosso escudo.*" (Salmos 59)

Embora Agostinho não tenha utilizado o conceito de "raça" no sentido antropológico, a sua teologia contribuiu para a construção de uma identidade cristã antissemita e segregativa que se via como superior às demais culturas e religiões. Essa distinção teológica entre cristãos e judeus foi posteriormente apropriada e transformada em ideologias raciais, especialmente a partir do século XIX, culminando em tragédias como o Holocausto.

A construção da ideia de uma "raça pura" associada ao cristianismo não foi formulada explicitamente por teólogos medievais, mas certos discursos teológicos e interpretações bíblicas, ao longo dos séculos, contribuíram para uma visão de superioridade cristã que certamente influenciaram Teólogos como Martinho Lutero e Gerhard Kittel forneceram bases teológicas ao antissemitismo nazista argumentando que o Cristianismo deveria ser purificado de influências judaicas.

O "Grande Léxico do Novo Testamento", traduzido para o italiano pela editora Paideia, de Bréscia, e presente em praticamente todas as bibliotecas teológicas da Alemanha, representa uma obra de grande influência no meio acadêmico. No entanto,

por trás da sua aparência de erudição, se esconde uma contribuição sombria para a Judenfrage nazista — a "questão judaica" — à qual o autor, Gerhard Kittel, ofereceu suporte teórico.

Longe de ser apenas um estudo linguístico ou exegético, o léxico tornou-se um instrumento ideológico. Kittel procurava fundamentar, em termos teológicos, a ideia de que os judeus representavam uma ameaça espiritual e social — o "Unheil" ou mal, uma espécie de "doença judaica" a ser combatida. Os horrores perpetrados contra os judeus sob o regime nazista podem ser vistos, em parte, como o desdobramento de uma teologia profundamente antissemita, enraizada na antiga doutrina cristã de que os judeus seriam um povo amaldiçoado por Deus.

Essa visão foi levada ao extremo pelo teólogo Walter Grundmann (1906–1976), que defendeu a ideia de uma separação total entre judaísmo e cristianismo. Para ele, essas duas tradições não eram apenas inconciliáveis, mas mutuamente excludentes. Como consequência, sustentava-se um projeto radical de "desjudaizar" o cristianismo, e até mesmo o próprio Jesus, reinterpretando a sua figura como alguém totalmente desvinculado do seu contexto judaico.

Este tipo de pensamento, envolto em linguagem académica, contribuiu para legitimar o antissemitismo sob uma camada de erudição teológica, com consequências devastadoras para a história do século XX.

Como escreve Gerdmar, "*purificava-se a esfera germânica e nórdica de tudo o que era judeu e se promovia e favorecia uma Igreja germânica total em um Reich total*". Uma viagem, portanto, para o passado, para extrair dele uma lição para o presente, com a insurgência renovada de bolhas incandescentes de racismo e antissemitismo, não raramente envolto de defesa dos valores cristãos, desfraldados como estandarte religioso e político.

O conceito de "raça pura" não era algo que Martinho Lutero (1483-1546), o reformador protestante, tenha formulado da mesma maneira que os pensadores nazistas, mas certamente seus escritos e ideias influenciaram boa parte da sociedade alemã, que era conservadora e Luterana. No entanto, sua visão sobre os judeus e suas ideias religiosas, especialmente em relação à purificação religiosa e moral, teve um impacto significativo sobre como o antissemitismo se desenvolveu na Europa. Em 1543, Lutero, o herói do movimento protestante, publicou um tratado "*Sobre os judeus e suas mentiras*", no qual expressou ideias profundamente antissemitas

deixando marcas na sociedade alemã. Neste texto, Lutero adotou uma postura agressiva em relação aos judeus, sugerindo que eles eram culpados de "mentiras" e de rejeitar a verdadeira fé cristã, o que ele considerava uma forma de "pecado".

Sobre “Os Judeus e Suas Mentiras”, do alemão Von den Juden und ihren Lügen. É um tratado escrito no ano de 1543, pelo teólogo protestante Martinho Lutero onde defende a perseguição dos Judeus, a destruição dos seus bens religiosos, assim como o confisco dos seus dinheiros. Lutero se baseia no conceito germânico de liberdade contra a imposição de reverenciar líderes estrangeiros.[44] Lutero argumenta em seu “Tratado” que as sinagogas e escolas judaicas deveriam ser incendiadas, seus livros de oração destruídos, rabinos proibidos de pronunciar sermões, casas arrasadas, e propriedade e dinheiro confiscados. Eles não devem ser tratados com nenhuma clemência ou bondade[45], não permitir nenhuma proteção legal,[46] e esses "vermes venenosos" devem ser dirigidos a trabalho forçado ou expulsos para sempre.[47]

---

[44] The philosophy of history in Doctor Faust– Link Cielo - https://www.scielo.br/j/ts/a/4fM9tRpvtPXKDhBbrL9wLjy/?lang=pt
[45] Michael, Robert. "Luther, Luther Scholars, and the Jews," Encounter 46:4, (Autumn 1985), pg. 342.
[46] Idem, pág. 343.
[47] Lutero, Martinho. On the Jews and Their Lies, Trans. Martin H. Bertram, in Luther's Works. (Philadelphia: Fortress Press, 1971).

Ele também parece tolerar o assassinato de Judeus, escrevendo "*temos culpa em não matá-los.*"[48] Além da sinagoga ser "*uma prostituta incorrigível*"[49] e o Judaísmo "*devem ser considerados como sujeira.*"[50]

A seguir, trechos da obra de Lutero intitulada: "Os Judeus e suas Mentiras":

> *"(…) Finalmente, no meu tempo, foram expulsos de Ratisbona, Magdeburgo e de muitos outros lugares… um judeu, um coração judaico, são tão duros como a madeira, a pedra, o ferro, como o próprio diabo. Em suma, são filhos do demônio, condenados às chamas do Inferno. Os judeus são pequenos demônios destinados ao inferno."*[51]

> *"Queime suas sinagogas. Negue a eles o que disse anteriormente. Force-os a trabalhar e trate-os com toda sorte de severidade*

[48] Lutero, Martinho. On the Jews and Their Lies, cited in Robert Michael. "Luther, Luther Scholars, and the Jews," Encounter 46 (Autumn 1985) No. 4:343-344
[49] Michael, Robert. Holy Hatred: Christianity, Antisemitism, and the Holocaust. New York: Palgrave Macmillan, 2006, p. 112.
[50] Lutero, Martinho. On the Jews and Their Lies, 154, 167, 229, cited in Michael, Robert. Holy Hatred: Christianity, Antisemitism, and the Holocaust. New York: Palgrave Macmillan, 2006, p. 111.
[51] ('Luther's Works,' Pelikan, Vol. XX, pp. 2230).

… são inúteis, devemos tratá-los como cachorros loucos, para não sermos parceiros em suas blasfêmias e vícios, e para que não recebamos a ira de Deus sobre nós. Eu estou fazendo a minha parte."[52]

"Resumindo, caros príncipes e nobres que têm judeus em seus domínios, se este meu conselho não vos serve, encontrai solução melhor, para que vós e nós possamos nos ver livres dessa insuportável carga infernal – os judeus."[53]

"Desejo e peço que nossos governantes, que têm súditos judeus, exerçam uma misericórdia severa para com essas pessoas miseráveis, como sugerido acima, para ver se isso não ajudaria (embora seja duvidoso). Eles devem agir como um bom médico que, quando a gangrena se instala, procede sem piedade a cortar, serrar e queimar carne, veias, ossos e medula. Tal procedimento também deve ser seguido neste caso. Queimem suas sinagogas, proíbam tudo o que enumerei anteriormente, forcem-nos a trabalhar e tratem-nos com severidade, como Moisés fez no deserto, matando três mil para que todo o povo não pereça. Eles certamente não sabem o que estão fazendo; além disso, como pessoas possuídas, não desejam saber, ouvir ou aprender. Nesse caso, seria errado ser misericordioso e confirmá-los em sua conduta. Se isso não ajudar, devemos

---

[52] ('About the Jews and Their Lies,' citado em O'Hare, in 'The Facts About Luther, TAN Books, 1987, p. 290).
[53] (Martinho Lutero: Concerning the Jews and their lies [A respeito dos judeus e suas mentiras], reimpresso em Talmage, Disputation and Dialogue, pp. 34-36.)

expulsá-los como cães raivosos, para que não nos tornemos participantes de sua abominável blasfêmia e de todos os seus outros vícios, e assim não mereçamos a ira de Deus e sejamos condenados com eles. Cumpri o meu dever. Agora, que cada um cuide do seu. Estou exonerado".[54]

O antissemitismo de Lutero não era apenas teológico, mas também social e político. Ele propôs ações concretas de exclusão e repressão física contra os judeus. Séculos mais tarde, os nazistas utilizaram esses escritos como justificativa para medidas antijudaicas, especialmente durante os anos 1930. Publicações nazistas, como o jornal "Der Stürmer", frequentemente citavam Lutero.

Durante o regime nazista (1933–1945), os negros foram considerados também racialmente inferiores e alvo de políticas discriminatórias e persecutórias, embora não tenham sido perseguidos de forma tão sistemática quanto os judeus, eles sofreram muitos tipos de descriminalização e perseguição. Leis como de Nuremberg de 1935, que inicialmente eram destinadas a judeus, foram posteriormente aplicadas também aos negros e ciganos, proibindo

[54] De Luther's Works, Volume 47: O cristão na sociedade IV, (Filadélfia: Fortress Press, 1971), pp. 268-293.

casamentos e relações sexuais entre "arianos" e pessoas consideradas de "sangue não puro".

Crianças negras e mestiças foram alvo de programas de esterilização para impedir a propagação de características consideradas indesejáveis.

Isso mostra como o conceito de raça ainda teve e tem forte influência desde o período medieval em nossa sociedade. No século XVI, a colonização europeia das Américas foi impulsionada por uma mentalidade que combinava expansionismo econômico, supremacia cultural e fé cristã. A ideia de que povos não cristãos eram “inferiores” ou “bárbaros” serviu como justificativa também moral para a dominação e exploração.

Assim, o racismo religioso inicial evoluiu para um racismo de base biológica e estereotipado, no qual a cor da pele e a origem africana passaram a ser associadas à escravidão e as religiões não cristãs como demoníacas.

Esse processo de transformação do racismo religioso em um racismo estereotipado foi profundamente influenciado pelas estruturas coloniais e comerciais europeias que se consolidavam na

época. À medida que a escravidão africana se tornava um elemento central da economia atlântica, os estigmas raciais foram sendo reforçados e sistematizados, servindo como base ideológica para a exploração em larga escala. É nesse contexto que se insere o papel decisivo das potências europeias no tráfico transatlântico de pessoas negras escravizadas.

Embora franceses, holandeses e ingleses tenham participado ativamente do comércio de pessoas escravizadas na região da Alta Guiné e na costa da Nigéria durante o período medieval, foram os portugueses quem dominaram e expandiram de forma mais intensa este tráfico.

O comércio Negreiro no Brasil, durante os primeiros séculos de dominação, foi uma atividade central na economia colonial, se sustentando por meio de uma complexa rede transatlântica que envolvia a captura, transporte e venda de africanos escravizados.

A captura de africanos para o tráfico transatlântico de escravizados durante o século XVIII foi resultado de uma complexa rede de interações entre europeus e povos africanos. Ao contrário da ideia de que os europeus invadiam diretamente o interior da África para capturar pessoas, o processo ocorria, na maior parte,

com a mediação de lideranças africanas, que participavam ativamente do fornecimento de cativos.

Segundo John Thornton, "*os africanos participaram do comércio atlântico de escravos como parceiros e fornecedores, utilizando práticas de guerra, punição judicial e escravidão doméstica que já existiam na sociedade africana antes da chegada dos europeus*" (Thornton, 1998, p. 73).

Em muitas regiões da África Ocidental e Centro-Ocidental, os cativos eram obtidos através de guerras tribais e razzias, ou seja, expedições militares organizadas com o objetivo de capturar pessoas. Esses conflitos, muitas vezes fomentados pelo interesse no comércio com os europeus, alimentavam o tráfico. Joseph C. Miller observa que "o comércio de escravos em Angola baseava-se num sistema de guerras locais contínuas que alimentavam os portos costeiros com uma oferta constante de cativos" (Miller, 1988, p. 151).

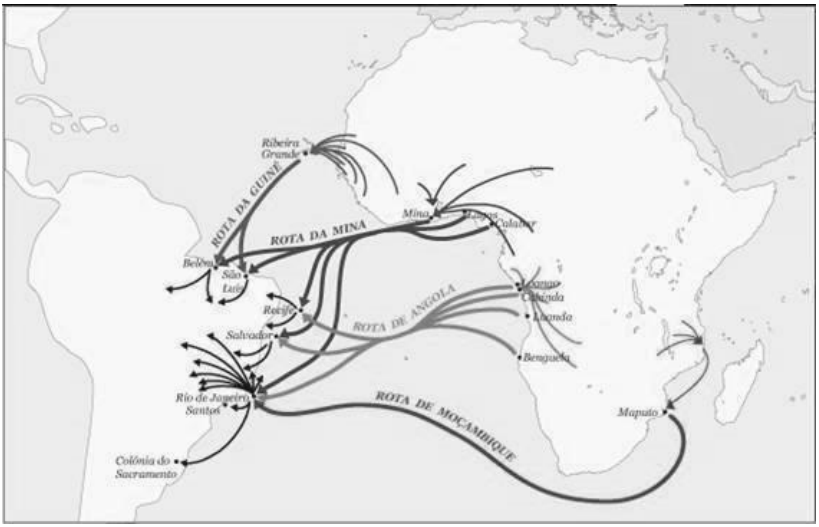
Além das guerras, também era comum que pessoas fossem escravizadas como forma de punição por crimes ou como pagamento de dívidas. Em alguns casos, famílias inteiras eram entregues como tributo por comunidades subordinadas a reinos mais poderosos.

Essas práticas causaram impactos profundos nas sociedades africanas, desestruturando comunidades, incentivando guerras contínuas e alterando as dinâmicas políticas e econômicas da região.

A fortaleza de São Jorge da Mina foi erguida pelos portugueses por volta de 1482, na costa da atual Gana, para proteger o comércio de ouro na região. Embora tomada pelos holandeses em 1632, ela se tornaria, ainda no século XVII, um importante entreposto do tráfico de africanos escravizados para o Brasil e outros países.

RUGENDAS, Moritz. Malerische Reise in Brasilien. Paris: Engelmann, 1835

As províncias do Grão-Pará e Maranhão recebiam escravos de duas importantes rotas negreiras da África: Uma se chamava Rota da Guine e a outra Rota da Mina.



Mapa sobre a Rotas da Escravidão no Brasil

No século XVI até no final do século XVII, a Alta Guiné foi o principal núcleo de obtenção de africanos para serem escravizados pelos traficantes portugueses. De Cabo Verde saíam navios com cativos oriundos principalmente da região onde hoje se situam Guiné-Bissau, Senegal, Mauritânia, Gâmbia, Serra Leoa, Libéria e Costa do Marfim. Essa área era habitada por diferentes povos, entre os quais os Balantas, Fulas, Mandingas, Manjacos, Diolas, Uolo-

fes e Sereres. Já os africanos embarcados na rota da Mina ou Elmina e nos outros portos do Golfo da Guiné eram principalmente dos grupos axanti, fanti, iorubá, hauçá, igbô, fon, ewe-fon, bariba e adjá. Além de Gana, eles eram trazidos dos atuais territórios de Burkina Faso, Benim, Togo, Nigéria, sul do Níger, Chad, norte do Congo e norte do Gabão, para atender à crescente demanda por mão-de-obra ocasionada pelo desenvolvimento da cultura da cana-de-açúcar no Brasil e no Caribe. Os portos brasileiros, de São Luís, no Maranhão, ao Rio de Janeiro, com destaque para São Luís, foram abastecidos por essa rota até a primeira metade do século XIX.

Com uma presença constante e organizada, mantiveram rotas comerciais lucrativas e duradouras que ligavam a costa africana a portos como São Luís do Maranhão e depois a Santa Maria de Belém do Grão-Pará. Esse comércio motivado pela carência de mão de obra, sustentado por interesses econômicos e coloniais, não foi algo passageiro, atravessou séculos, deixando marcas profundas nas histórias dos povos africanos e nas sociedades que se formaram nas Américas.

No século XVIII, o preço de um escravo variava bastante, consoante o local, a época e as características do escravizado, assim

como: idade, saúde, força, habilidades etc. No entanto, é possível fazer uma estimativa média com base em registos históricos.

Segundo o jesuíta André João Antonil, em sua obra Cultura e Opulência do Brasil (1711), o valor médio de um escravizado era de 200$000 réis no início do século XVIII. Na metade do século, esse valor caiu para aproximadamente 80$000 réis, se estabilizando nesse patamar até o final do século.

Em algumas colónias portuguesas, como o Brasil, um escravo poderia custar entre 80 a 200 gramas de ouro.

Durante o século XVIII, a Amazônia recebeu um fluxo significativo de africanos escravizados provenientes de diversas regiões da África, em especial da rota de Mina. Os principais grupos étnicos que chegaram à região foram:

Os Iorubás (ou nagôs), originários da região de Queto, no atual Benim, também conhecidos como nagôs, foram um dos grupos étnicos de origem africana mais presentes na Amazônia escravagista. Sua contribuição cultural é significativa.

Os Jejes, originários da região de Daomé, atual Benim, eram conhecidos por suas práticas religiosas místicas e culturais distintas, muito combatida pelo cristianismo católico. Sua influência pode ser observada em aspectos religiosos e culturais nas comunidades afrodescendentes da Amazônia.

Os Fanti-Ashantis ou Minas eram provenientes da região da Costa do Ouro (atual Gana), os Fanti-Ashantis, conhecidos no Brasil como minas, eram escravos bem populares, reconhecidos por suas habilidades braçais e comerciais. Sua presença na Amazônia contribuiu para o desenvolvimento de atividades como o comércio de mercadorias, na agricultura e a produção de artefatos.

Os Igbos, como já havia citado antes, foram um dos grupos africanos presentes na Amazônia. Os igbos (Igbô) eram conhecidos por sua resistência, inteligência, higiene e organização comunitária, características que se refletiram na formação de quilombos e na preservação de suas tradições culturais.

Outras rotas escravistas no Brasil, de pouca influência no mercado negreiro na Amazônia, foram a Rota de Angola e Moçambique, que trouxeram, por exemplo, os negros da etnia Bantos,

África Centro-Ocidental, essa etnia representa uma parte dos africanos trazidos para a Amazônia de outros portos brasileiros, principalmente de Salvador, Recife e Rio de Janeiro. Eles eram provenientes de áreas que hoje correspondem a Angola e Congo, eram conhecidos pela sua força e pela experiência em atividades agrícolas e de mineração. Essa etnia era a maior no Brasil colonial e eram vendidos principalmente no litoral do nordeste e sudeste. Os portos de Luanda e Cabinda eram os principais pontos de embarque e entre os grupos Bantos mais representativos estavam os angolas, cabindas, congos, kassangas, rebolos e anjicos.

Ao serem trazidos para a Amazônia, antes mesmo do século XVII, os africanos escravizados encontraram um ambiente profundamente diverso e desafiador. Provenientes de distintas regiões e pertencentes a diferentes grupos étnicos e culturais, onde cada alma tinha sua própria língua, religião e costume próprio. Assim, sentiam dificuldades para se comunicar e a formar laços imediatos.

A convivência forçada em senzalas, fazendas e vilas como Belém, Cametá, Marajó, São Luiz e Bragança, levou a um processo de adaptação e intercâmbio cultural, dando início a construção de uma cultura e religião hibrida. A necessidade de sobrevivência e

resistência frente às adversidades da escravidão impulsionou a criação de novas formas de sociabilidade e solidariedade. Com o tempo, surgiram comunidades onde elementos culturais diversos se mesclaram, dando origem a práticas religiosas sincréticas, como o Tambor de Mina e o Candomblé de Angola, que incorporavam aspectos das tradições africanas, indígenas e do catolicismo imposto pelos seus proprietários e colonizadores.

Além disso, a interação com os povos indígenas da região foi muito importante para os escravos, resultando em alianças e trocas culturais significativas. Há registros de comunidades, em Cametá e região, formadas por africanos fugitivos, que encontraram refúgio e ajuda entre grupos de indígenas, como os Pacajás, nas regiões de Aripijó e Arimandeua, atual distrito de Moiraba. Essas interações deram origem à manifestações culturais únicas, como a "pajelança afro indígena", que combinava elementos das religiões africanas e indígenas, além de uniões matrimoniais entre indígenas e negros denominadas de cafuzo no Brasil.

A formação dos primeiros quilombos, na região de Cametá, se deu no século XVIII, e exemplifica uma notável resistência e resiliência dos escravizados perante a opressão da sociedade dominante.

Assim, apesar das barreiras iniciais impostas pela diversidade cultural e pela opressão do sistema escravocrata, os africanos cativos em Cametá, e certamente na Amazônia, conseguiram por meio da resistência e da resiliência, construir novas identidades, contribuindo de maneira significativa para a formação da rica e complexa cultura cametaense na Amazônia Tocantina.

Quando estive no quilombo do Mola, em 2016, observei que, lá, o tempo havia parado, um espaço marcado por uma energia sem igual, ocultado na geografia da selva amazônica, não seria difícil descrever seu espaço melancólico de uma magnifica paisagem em sincronia com a natureza, ao mesmo tempo deprimente e esquecido, refúgio de séculos, de uma história amordaçada e almas que ali se encontram clamando por justiça, histórias de lutas esquecidas, em um solo marcado por lágrimas, sangue, saudades e liberdade.

Este é um dos quilombos mais emblemáticos da região, fundado por volta de 1750, no entranhado Igarapé do Rio Itapocu, o Mola foi notável por sua organização política e social avançada, funcionando como uma verdadeira republica. Sob a liderança de

Felipa, o quilombo estabeleceu um código civil próprio, uma força policial e um sistema de representação direta.

Além disso, o Mola foi parte integrante da Confederação do Itapocu, uma aliança de cinco quilombos que resistiu eficazmente às investidas das forças coloniais portuguesas. O quilombo do Mola é um espaço emblemático, surgiu como um refúgio para centenas de pessoas que fugiram da escravidão na região de Cametá.

Um dos personagens principais dessa resistência é Felipa Maria Aranha, nascida no início do século XVIII. Ela teria sido capturada na costa da Nigéria, ainda na juventude e é possível que tenha sido aprisionada nas guerras tribais na Nigéria, depois capturada pelas tribos africanas aliadas dos portugueses e vendida no mercado negreiro, por fim, na praça de Santa Maria de Belém do Grão-Pará, foi comprada por algum fidalgo e trazida para Cametá.

Ao investigar o comportamento intrigante de Felipa, especialmente a sua resistência à conversão cristã e a insistência em guardar o sábado, deparei-me com o povo Igbo, da Nigéria. Embora não haja provas documentais que confirmem uma ligação direta, os traços culturais e educativos que Felipa demonstrava revelam semelhanças notáveis com essa etnia africana. A forma como ela

preservava práticas e valores diante da pressão religiosa e social sugere uma herança identitária forte, marcada, inclusive, pela mesma resistência à imposição do cristianismo, que é conhecida entre os Igbo em contextos históricos semelhantes.

Não se sabe ao certo como Felipa teria chegado a Cametá, mas o que se sabe é que ela era uma mulher negra de grande inteligência, com um profundo conhecimento das narrativas do Antigo Testamento (Torah). Felipa recusava-se a trabalhar aos sábados, o que revela uma fidelidade a práticas religiosas que antecedem ao cristianismo europeu e remetem as tradições africanas (Igbô).

Já em Cametá, ela teria sido forçada a se converter ao catolicismo, recebendo o nome de batismo Felipa Maria. O nome "Felipa" pode ter sido escolhido em referência ao apóstolo Felipe, conhecido na tradição cristã por evangelizar um eunuco negro, judeu etíope, associado aos Falasha, grupo judaico da Etiópia. Já "Maria" remete diretamente à mãe de Jesus, reforçando o ideal católico de submissão e pureza. O sobrenome "Aranha" provavelmente pertencia ao seu proprietário, como era comum na nomeação de pessoas escravizadas. O uso do sobrenome do senhor de engenho ou

proprietário era, antes de tudo, uma forma de marcar juridicamente e socialmente a posse daquele indivíduo. Assim como o gado recebia marcas, os escravizados eram identificados muitas das vezes pelo sobrenome que os proprietários registravam seus escravos, reforçando sua condição de propriedade.

Essa composição de nomes, longe de ser aleatória, reflete os esforços coloniais de apagamento da identidade original e a imposição de uma nova narrativa sobre a vida e a fé daqueles que foram arrancados de suas terras.

Não se sabe como Felipa conseguiu escapar de seus proprietários, porém, ela como centenas de outros escravos conseguiu formar um dos mais bem estruturados quilombos do Brasil, o Mola.

Esse período era complicado, marcado por sombras de injustiça, mas também por uma luz forte que pulsava nos corações dos que se recusavam a aceitar o destino imposto. Esses quilombos não eram apenas abrigos, eram um tipo de "òrun" (céu) na terra para os oprimidos.

Esses indivíduos estavam construindo novas narrativas, reescrevendo a própria história em um contexto de luta e superação.

A vida nos quilombos era marcada por um forte senso de pertencimento, onde cada um contribuía para o sustento comum. As trocas não eram apenas materiais, mas imbuídas de cultura, tradições e uma rica herança de resistência. O modo como dançavam nas festas, os ritmos e canções surgiram e eram símbolos da força ancestral que pulsava naquele espaço.

Ainda me lembro de uma história que ouvi de um velho sábio quilombola na vila de Juaba, comunidade próximo ao quilombo do Mola, em Cametá. Ele, tocador de samba de cacete, se lembrava da primeira festa que organizaram ainda jovem. Dizia ele - foi uma noite espiritual, iluminada pelas estrelas e pelo brilho nos olhos de cada um ali presente. Mesmo sem energia elétrica, as pessoas chegavam de vários cantos, trazendo alimentos, cachaça, batuque e histórias para compartilhar.

Era mais do que uma simples celebração com dança, era um grito dos que estavam vivos e a opressão dos que ainda permaneciam escravizados, um desabafo daqueles que haviam sido trazidos de tão longe para esse lugar abençoado.

Os brancos não foram competentes o bastante para apagar nossa cultura e identidade por completo, dizia o velho.

Eles não poderiam apagar a essência que estava em suas almas, fumando uma porronca de tabaco, o velho em meio ao transe, como se uma entidade o apoderasse, tal entidade se dizia um espírito sábio do mato. Por fim, o velho me dissera - Professor está bom, quero agora que o senhor pague uma cachaça, que eu toco para o senhor até eu morrer, disse alegremente em já saber que logo seu pedido seria atendido.

É profundamente comovente pensar em como os quilombos não eram apenas refúgios de fuga e sobrevivência, mas verdadeiros centros de cultura, resistência e identidade. Se por um lado havia a constante ameaça da perseguição e da escassez, por outro florescia ali um espaço vibrante de memória e reconstrução, onde tradições africanas e saberes ancestrais eram preservados com dignidade.

As festas, os cantos, as danças e os rituais realizados nesses quilombos iam além da celebração, eram formas de fortalecer os laços comunitários e de afirmar tamanho ato de crueldade e desumanização à humanidade. Cada gesto, cada batida do tambor, era um ato de resistência contra a opressão e, ao mesmo tempo, uma manifestação de afeto, acolhimento e pertença.

Às margens do rio Tocantins, espalhava-se entre os escravizados a esperança de chegar a um lugar chamado Mola, um quilombo lendário, símbolo de liberdade. Para muitos, o Mola não era apenas um destino geográfico, mas uma ideia viva, um sonho de emancipação que atravessava gerações e alimentava a fé, mesmo nos tempos mais sombrios.

A bravura dos quilombolas moldou não apenas a sua identidade, mas impactou todo o contexto da região de Cametá, desafiando as convenções e exigindo uma nova forma de ver e viver a liberdade. E se pararmos para refletir sobre isso, percebemos que a esperança plantada em solo fértil é que, muitas vezes, brota em flores que não se apagam.

O caso oportuno a ser observado nesse sincretismo cultural e religioso na formação da identidade cultural e religiosa de Cametá é a adoção do São Benedito como Santo, por parte da população parda e negra cametaense, nesse contexto sociocultural e religioso, se percebe fortemente a influência da cultura africana que é personificada no Santo Católico, São Benedito.

Embora o padroeiro da cidade de Cametá seja São João Batista, a devoção a ele foi introduzida por famílias portuguesas que se estabeleceram na região. A festividade em sua homenagem ocorre anualmente de 14 a 24 de junho e inclui diversas atividades religiosas e culturais, como peregrinações, círio fluvial e apresentações culturais. A Igreja Matriz de São João Batista, localizada na praça central de Cametá, é um marco histórico e foi projetada por Landi, como já me referi anteriormente, sua construção foi iniciada em 1759 e concluída em 1775, segundo relatos das pessoas mais idosas da cidade. Em frente à Igreja havia um pequeno cemitério reservado às famílias ricas, que foi fechado após a epidemia de cólera no início do século XIX.

Por outro lado, São Benedito, conhecido como o "Santo Negro", possui uma profunda ligação com as comunidades quilombolas de Cametá, servindo como um símbolo de resistência, identidade e espiritualidade. Historicamente, sua figura representou a possibilidade de santidade e dignidade para os negros em uma sociedade marcada pela escravidão e pelo racismo. Essa identificação fortaleceu a coesão social e cultural dentro dos quilombos, espaços de refúgio e resistência contra a opressão.

A devoção a São Benedito nas comunidades quilombolas de Cametá reflete a filosofia africana do Ubuntu, que enfatiza a interconexão e a humanidade compartilhada: "Eu sou porque nós somos". Essa perspectiva valoriza a comunidade, a solidariedade e a resistência coletiva, elementos essenciais na formação e manutenção dos quilombos.

Em 2022, tive a oportunidade de apresentar uma filosofia, até então desconhecida pelos alunos do quilombo de São Benedito de Moiraba, em Cametá. Essa partilha foi mais do que uma atividade educativa, foi um momento de resgate cultural, num espaço onde grande parte da comunidade ainda não conhecia a fundo a sua própria historicidade. No mesmo ano, no quilombo de Anilzinho, em Baião, realizamos um trabalho semelhante, voltado para a reconstrução das raízes e da identidade coletiva daquele povo.

Durante esse processo, fui tocado pelas histórias orais contadas pelas comunidades, especialmente no Anilzinho, onde os relatos já misturavam elementos da tradição afrodescendente com traços culturais de origem judaica. Um desses momentos marcantes ocorreu quando uma aluna, ao saber da minha identidade judaica, partilhou comigo a memória do seu bisavô judeu, que viveu e conviveu de forma harmoniosa com os moradores do quilombo. Esse

encontro revelou não só a riqueza das suas narrativas, mas também a complexidade cultural na formação da identidade amazónica.

Em outra comunidade quilombola de Baião, chamou-me a atenção a frequência do sobrenome judaico "Bendelak", o que aponta para uma possível e fascinante linha de investigação histórica e antropológica ainda por explorar. Estes episódios demonstram que a memória coletiva dos quilombos não é linear, mas mestiça, plural e profundamente enraizada em experiências de convivência e resistência.

O escritor e filósofo martinicano Édouard Glissant introduziu os conceitos de "antillanidade" e "crioulização", focando na formação de identidades nas Antilhas através da mistura de diversas culturas. Ele propôs a ideia de uma identidade relacional, onde a interação e interconexão entre diferentes culturas levam ao surgimento de novas formas culturais e identitária, esse exemplo pode ser também modelo de uma pesquisa inicial antropológica por esses fenômenos ocorridos na região Tocantina.

O município de Cametá abriga também outras comunidades quilombolas que desempenham um papel fundamental na preservação da cultura afro-brasileira e na luta por direitos. Entre as comunidades reconhecidas oficialmente estão:

Quilombo Matias: Localizado em Cametá, foi certificado como remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares em 2013.

Quilombo Porto Alegre: Situado em Cametá, é uma das comunidades quilombolas mais numerosos.

Quilombo São Benedito de Moiraba: Outra comunidade quilombola de Cametá, que deu origem à vila de São Benedito, uma história icônica de escravos "libertos". No século XVII, milhares de cristãos novos, oriundos de Portugal, Açores e do nordeste brasileiro imigraram para a donataria de Santa Cruz de Camutá, logo esses patrícios foram habitando na margem do rio Tocantins, como donatários, senhores das terras e senhores de escravos, no início do século XX, esses Cristãos Novos foram se miscigenando com os nativos locais.

Cametá foi elevada à condição de cidade e sede do município, pela Lei Provincial n.º 145, de 24-10-1848.

Nesse entrelace político, não se sabia se a antiga família de cristãos novos, Moreira, perderia seus direitos às terras, que conhecemos hoje como Moiraba, sabe-se que esta família ainda detém boa parte das terras da ilha de Moiraba, que chegou a ter uma Grande fazenda e ainda possui uma pista de pouso de avião, hoje não utilizável.

Quando os irmãos Cotta chegam na localidade de Moiraba no século XIX, já havia moradores, principalmente os descendentes de indígenas que habitavam a região de Aripijó. É possível que a família Cotta tenha herdado a porção de terra dos Moreiras devido o fracasso das políticas anteriores ou mesmo adquirida por parte de dívida dos Moreiras com a Coroa.

Segundo as pesquisas de Ronaldo Rodrigues, no dia 16 de maio de 1872, desembarcou no porto da Vila de São Benedito uma família portuguesa denominada família Cotta, liderada pelos irmãos Isidoro Cotta e João Cotta. Esses irmãos foram os que deram continuidade ao povoado.

Ignácio Moura (1989) menciona que esses irmãos eram um grupo de antigos patriarcas. Sobre um dos irmãos, chamado João Pinto Cotta, é possível encontrar uma menção em uma publicação do jornal A Constituição, na qual, em um ato oficial, o presidente da província, João Bandeira de Melo, no ano de 1877, faz algumas declarações de nomeações, incluindo uma "declaração sem efeito" para o cidadão Isidoro Pinto Cotta, que seria nomeado subdelegado do 4º Distrito de Cametá.

Nesse contexto, após essas demarcações, as famílias Cotta e Pinto tornaram-se proprietárias de algumas poucas dezenas de escravos, seringais e cacauais por toda a região. Essas propriedades lhes proporcionaram uma vida confortável por muito tempo, mesmo após o fim da escravatura, em 1888. Durante um certo período, os escravos do Moiraba não tinham conhecimento de sua liberdade, mesmo após a abolição dela.

Com o passar do tempo, o número de escravos aumentou, levando à construção de outra casa grande para marcar território e acomodar o crescente número de escravos. Entre os séculos XIX e XX, o povoado era comandado pelas primas Maria Paula Cotta, filha de Isidoro Pinto Cotta, e D. Zolima Cotta, sua prima. Com a proximidade cada vez maior entre os negros e seus patrões, foi

possível ter acesso a informações externas sobre as notícias do país. De fato, foi o que aconteceu, assim relata o morador Ronaldo Rodrigues. "Nessa época, os escravos descobriram sobre sua liberdade e se rebelaram, se negando a cumprir certas tarefas ditas pelos seus senhores". Pressionados, os dominadores mandaram construir duas ruas e distribuíram pequenos lotes de terra para os ex-escravos, de forma que, permanecessem sempre por perto e sob controle. Contudo, filha e prima tiveram a estratégia de pedir os filhos dos escravos como afilhados, e, segundo os relatos de Ronaldo Rodrigues, esses filhos passavam a morar com os padrinhos, formando assim uma nova geração de trabalhadores que recebiam apenas a alimentação em troca de seus serviços.

No final do século XIX, a família Cotta, Rodrigues, Pinto e Moraes foram obrigados a libertar os escravos, eles livres, passaram a morar naquelas terras ao lado de alguns remanescentes indígenas que moravam no Aripijó e Arimandeua. Eu tive a oportunidade de conhecer o último indígena daquela comunidade, o velho Luiz, "O Carajás", morador da comunidade do Cabano, ao lado da Vila de São Benedito.

Em 1943, pelo decreto da Lei Estadual n° 4.505 de 30/12/1943, o distrito de São Benedito passou a ser chamado Vila

Moiraba, isso devido muitos moradores, motivados pela família Moreira oriunda da Ilha Moiraba, escolherem o mesmo nome da ilha que ainda hoje existe.

Atualmente, a Vila de São Benedito pertence ao Quilombo de Moiraba, que abrange as comunidades ao entorno da do quilombo; Cabanagem, Aripijó, Bacuri, Arimandeua e a comunidade de Catalão, que está em processo de inclusão. Segundo a oralidade local e uns escritos acadêmicos, o Quilombo São Benedito de Moiraba foi criado a partir das ideias de três moradores: Raimundo Cotta Garcia, Haroldo Lobo de Jesus e o saudoso Jorge Pinto Louzada.

Atualmente, a Vila Moiraba possui cerca de 350 famílias e estão distribuídas em 15 ruas.

São Benedito, Rabisco em lápis de Esther Chaves 2025

5 - ADESÃO DO PARÁ E A CABANAGEM EM CAMETÁ

O dia 15 de agosto é uma data de singular importância para o estado do Pará, é o dia que é celebrada a sua adesão à Independência do Brasil, ocorrida em 1823.[55]

Embora frequentemente se apresente uma na narrativa histórica nacional, que foca na proclamação de Dom Pedro I em 7 de setembro de 1822, esta data paraense é um feriado estadual único, sublinhando a trajetória distinta do Grão-Pará. A tardia integração da província do Grão-Pará, quase um ano após o Grito do Ipiranga, foi um marco fundamental que conferiu ao Império brasileiro contornos geográficos mais próximos aos que se conhecem hoje. Este evento histórico não apenas reconfigurou as estruturas sociais, políticas e econômicas da região amazônica, mas também continua a inspirar o povo paraense e amazônico, que vive ainda hoje marginalizado pelas políticas nacionais, a manterem vivos os ideais de liberdade, igualdade e justiça.

A adesão tardia do Pará à independência do Brasil, quase um ano após o restante do país, não pode ser vista apenas como uma

[55] Madson Euler - Repórter da Rádio Nacional, 15/08/2022 - 08:08, São Luís (MA)

curiosidade cronológica, este atraso revela muito sobre a força da identidade regional da província. Os laços históricos e comerciais que o Grão-Pará mantinha com Portugal eram tão fortes que, naquele momento, a região se sentia mais próxima da antiga metrópole, Lisboa, do que do recém-criado Império, o Rio de Janeiro. Essa diferença em relação a outras províncias brasileiras mostrava uma singularidade própria, que dificultava uma integração imediata e poderia até sustentar, em outro cenário, a ideia de um estado independente.

A entrada do Grão-Pará no projeto de independência esteve longe de ser tranquila ou consensual, pelo contrário, foi marcada por pressões, conflitos e até manobras políticas que tornaram o processo penoso e sangrento. Entre os episódios mais trágicos, destaca-se o massacre a bordo do navio "Brigue Palhaço", um marco de violência que deixou cicatrizes profundas e ajudou a alimentar a insatisfação popular, fator esse, que contribuiu mais tarde com a revolta da Cabanagem.

Boa parte da elite local, principalmente os portugueses e estrangeiros, não via com bons olhos essa independência, algo que

poderiam atrapalhar seu comércio com o velho continente, a população se via dividida, entre a ideia conservadora e outra mais progressista.

O Dr. Paulo Gala, pesquisador da Universidades de Cambridge UK e Columbia NY, diz em um artigo intitulado "Grão-Pará: Quando a Amazônia Não Era Parte do Brasil", que durante grande parte do período colonial o Grão-Pará possuía uma administração distinta do "Estado do Brasil", e teria laços diretos com a Coroa Portuguesa.

> *"Enquanto o litoral do Brasil era acessado principalmente por embarcações que seguiam as correntes do Atlântico Sul, passando pelas ilhas de Fernando de Noronha e contornando a costa brasileira em direção ao sul, o Grão-Pará estava vinculado a um outro eixo de navegação. Localizado próximo à foz do rio Amazonas, Belém e a região amazônica eram mais facilmente acessados pelas correntes do Atlântico Norte, que vinham das Ilhas Canárias, de Cabo Verde e do mar do Caribe, seguindo pela costa da Guiana até a Amazônia.*
>
> *Esse padrão de navegação fazia com que o Grão-Pará fosse mais naturalmente conectado a Lisboa do que ao Rio de Janeiro ou a Salvador. Por isso, não é surpresa que a Coroa portuguesa tenha*

criado, no século XVIII, o Estado do Grão-Pará e Maranhão, separado do Estado do Brasil. A separação não era apenas administrativa: ela refletia a dificuldade de comunicação, a lógica comercial própria da região e os desafios de integração física num território imenso e pouco explorado.

A logística também explicava o isolamento terrestre. As densas florestas amazônicas e a ausência de rotas seguras de transporte impediam a conexão com o interior do Brasil. A navegação fluvial, embora vital dentro da região, não estabelecia vínculos diretos com as áreas mais integradas da colônia.

Essa distância geográfica e simbólica manteve o Grão-Pará como uma unidade quase autônoma até mesmo após a independência do Brasil. Em 1822, a região resistiu a aderir ao novo Império, e só foi incorporada em 1823, por meio de pressões militares e políticas. A separação histórica, marcada pelas correntes marítimas, pelos rios e pela floresta, deixou marcas duradouras na forma como o norte do país se relaciona com o centro do poder nacional até hoje."

Trecho do Artigo: Grão-Pará: (Quando a Amazônia Não Era Parte do Brasil, Dr. Paulo Gala)

Neste período, a província constituía uma unidade administrativa própria, o Estado do Grão-Pará e Maranhão tinha Belém

como sua capital. Essa entidade possuía autonomia em sua administração, finanças e, até mesmo, um exército e uma milícia própria. Tal separação administrativa refletia a importância estratégica da região, como uma fronteira geopolítica, constantemente disputada por outras potências europeias, como ingleses, holandeses e franceses. O isolamento geográfico do Grão-Pará dificultava as conexões com a capital do Brasil, o Rio de Janeiro.

Cametá, Gurupá, Marajó e Manaus mantinham via o porto de Belém relações comerciais diretas e robustas com Lisboa, impulsionadas pelo lucrativo comércio das "drogas do sertão". Essa dinâmica permitia que a província contornasse o governo central no Rio de Janeiro. A navegação para Lisboa era, muitas vezes, mais segura, mais econômica e rápida do que para o Rio de Janeiro. A elite paraense, composta majoritariamente por generais, cardeais e comerciantes de origem portuguesa, opunha-se veementemente à independência de Portugal, temendo a perda de seus privilégios políticos e as rotas comerciais estabelecidas com o velho continente. A própria Belém gozava de um status de uma espécie de metrópole, comparável ao da cidade do Porto em Portugal, e seu bispado permaneceu atrelado institucionalmente ao Patriarcado de Lisboa até 1826, solidificando ainda mais esses laços profundos entre Belém e Lisboa.

O Historiador Rafael Chambouleyron defende que a consideração de uma rota pelo "Atlântico Norte" ou "Atlântico Equatorial" para a economia do Grão-Pará era de suma importância para a coroa portuguesa, incluindo relações com arquipélagos como Açores, Madeira e Cabo Verde, e até mesmo uma via para o escoamento da prata peruana via Amazonas. Isso mostrava que o Grão-Pará não era apenas uma "periferia" do Brasil, mas uma entidade econômica e geopolítica singular dentro do sistema colonial português.

O clima social e político no Pará já era tenso antes mesmo de 1823. A Proclamação da Independência, longe de trazer melhorias, pouco alterou a estrutura econômica da província e tampouco mudou as duras condições de vida da maioria da população. Esse grupo marginalizado insatisfeito, que mais tarde se chamaria de "cabanos", era formado geralmente por analfabetos, descendestes de indígenas destribalizados, negros libertos, escravizados e mestiços.

Vivendo em extrema pobreza, esses marginais sociais, filhos do abandono, habitavam cabanas simples nas margens de rios, iga-

rapés e ilhas do Grão-Pará. Muitos trabalhavam em condições análogas, em uma espécie de semiescravidão, sobretudo na extração das "drogas do sertão", no corte de madeira e na pesca. Essa realidade de exploração e desigualdade social criava um terreno explosivo por trás das disputas políticas das elites locais.

Apesar da forte ligação da elite local com Portugal, as tensões no Pará cresceram exponencialmente a partir de 1823, quando começou a ganhar força um movimento que defendia a adesão ao recém-criado Império do Brasil. E em abril daquele ano, aconteceu a chamada "Revolta de Belém", liderada por oficiais militares e civis pró-independência, entre eles Boaventura Ferreira da Silva e João Baptista Balbi, que tentaram assumir pontos estratégicos da capital. A insurreição, no entanto, foi rapidamente sufocada pelas tropas fiéis ao governo e muitos dos envolvidos acabaram presos e enviados para Lisboa. Pouco depois, em maio, estourou a "Revolta de Muaná", na Ilha de Marajó. A população de Muaná, revoltada contra os recrutamentos forçados, chegou a tomar o controle da vila por alguns dias, mas também foi reprimida pelo poder português. Esses episódios mostram que já havia, dentro da província grupos revoltados, e o desejo de mudanças, ainda que o povo da capital e das grandes vilas se encontrassem divididos.

O ponto decisivo nessa história, que nunca é quase relatada nas salas de aula, foi quando em agosto de 1823, Dom Pedro I enviou ao Pará o comandante inglês John Grenfell, que na sua chegada ao Forte do Presépio em Belém do Pará, demostrou uma ousada e arriscada estratégia: ele apresentou um documento afirmando que uma esquadra brasileira estava ancorada em Salinas, pronta para bloquear Belém caso a adesão não fosse assinada. Mas isso na realidade, tratava-se de um blefe bem-sucedido, pois o único navio presente era o próprio de Grenfell. Diante da ameaça, o governo pró-Lisboa cedeu, e no dia 15 de agosto de 1823, no Palácio Lauro Sodré, a adesão ao Império foi oficializada com 107 assinaturas de autoridades.

O sucesso do blefe revelou a fragilidade da administração e do poderio bélico na colônia do Grão-Pará, isolada e sem apoio de Lisboa. Assim, a adesão do Pará não foi fruto de consenso nem da presença de uma grande força militar brasileira, mas sim do medo de um poder que, na prática, não existia. Isso mostra o quanto a região era geopoliticamente exposta, mesmo que tivesse tentado manter-se independente, seria facilmente alvo de pressões estrangeiras.

A assinatura formal da adesão, porém, não trouxe estabilidade, poucos meses depois, em outubro de 1823, ocorreu um dos episódios mais trágicos da história do Grão-Pará: o Massacre do Brigue Palhaço. Cerca de 250 a 300 milicianos, militares e civis, que tinham ido a Belém para declarar lealdade a Dom Pedro e exigir mudanças, foram aprisionados por Grenfell a bordo do navio "Diligente São José", conhecido como Brigue Palhaço. Ali, foram cruelmente mortos, sufocados vivos, pedindo água, mas era lhes jogado cal.

Esse episódio deixou uma marca profunda na memória coletiva e funcionou como combustível direto para a Cabanagem, a maior revolta popular da história do Brasil.

Para o historiador Jorge Hurley, a verdadeira semente de revolta da Cabanagem, foi o desastroso governo de Bernardo Lobo de Souza que contribuiu significativamente para o estopim da revolta na província, somado ao trágico massacre do "Brigue Palhaço", logo as revoltas populares se espalharam por várias vilas, mas foi em Cametá que a resistência ganhou mais força, tornando-se o epicentro da insatisfação e um símbolo de que havia, dentro do Pará, uma vontade real de construir um caminho alternativo ao domínio das elites.

Assim, quando se diz que o período já era de "grande agitação" e que a independência do Brasil não trouxe mudanças concretas para os mais pobres na Amazônia, percebe-se que a adesão não serviu para pacificar a província como se acreditava na época, ao contrário, agravaram-se as tensões que já existiam. Para os apelidados de "cabanos", a mudança de Lisboa para o Rio de Janeiro nada alterou em suas vidas, eles permaneceram ignorados pelo Estado. Esse sentimento de abandono foi se atenuando aos anos posteriores eclodindo na Cabanagem, uma revolta que expôs, de forma dramática, o fosso entre elites e povo amazônico.

Em última análise, essa instabilidade era tão profunda que representaria um enorme desafio, qualquer que fosse o destino político do Grão-Pará, mesmo num cenário de independência própria.

A Cabanagem não foi a primeira revolta popular pela independência, mas sim a mais radical e popular da época imperial, marcada por enorme violência e repressão, estima-se que até 25% da população do Pará tenha morrido durante o conflito.

Durante a revolta da Cabanagem aconteceu também o primeiro ataque racista do Brasil independente, ocorrido em 1832, quando dois judeus e alguns ingleses foram mortos numa onda de xenofobia contra estrangeiros. (Cf. HELLER, 2019).

Segundo Vitor Tamer, o primeiro grito da cabanagem se deu em Cametá, a tragédia do Brigues Palhaço revoltou os cametaenses. O Capitão José Francisco Alves pôs-se à frente de uma revolução nacionalista, ele conseguiu a adesão de vilas importantes como de Abaeté, Igarapé-Miri, Beja, Muaná, Conde, Melgaço, Portel, e Oeiras do Pará, os quais se uniram ao protesto armado ao lado de Cametá.

> *A fim de pacificar os revoltosos tocantinos, partiu de Belém uma expedição militar embarcada na escuna "Andorinha" e na barca artilheira 2, composta de 30 soldados de segunda linha e 40 marinheiros, sob o comando do Cap. Joaquim José Jordão. Os expedicionários levaram ainda o Cap. Fernando Ferreira Ribeiro nomeado parlamentário e o bispo D. Romualdo de Sousa Coelho que iria com a sua palavra evangélica e respeitável pedir aos seus conterrâneos que cessassem a luta por amor de Cristo e do império.*[56]

[56] Vitor Tamer, Crônicas e Memorias – Chão Cametaense, pag. 61.

Este era o trecho de um documento em formato de carta do Ministro Britânico no Rio de Janeiro.

> *"A facção vitoriosa, ou seja, a tropa de selvagens que agora domina o Pará, consiste principalmente de índios (deles existe uma numerosa população entre as Províncias do Pará e Maranhão) e de várias raças mestiças entre índios e negros, classificadas com denominação geral de Cafuzos, estando, creio eu, entre as variedades mais sem valor da espécie humana. Se esses homens conseguirem se manter, não há dúvida de que irão exterminar a raça branca até onde estiver ao seu alcance....*
>
> *Não há, entrementes, nenhuma probabilidade de que os índios ou os negros venham estabelecer qualquer coisa parecida com um governo ou uma forma regular de sociedade....*
>
> *Se a revolução não for dominada agora, a grande e fértil Província do Pará pode ser considerada totalmente perdida para o mundo civilizado." (Trecho da carta datada em 10/11/1835).*

Distante cerca de 150 quilômetros em linha reta de Belém, a antiga vila de Cametá foi palco de tensão, resistência e reorganização social no contexto da revolta cabana de 1835. Ao contrário de tantas localidades do interior amazônico, que foram tomadas pelos

revoltosos, Cametá permaneceu firme, e por isso recebeu o título simbólico de "Cidade Invicta".

Segundo o historiador Dmitryus Pompeu Braga, a revolta da Cabanagem surgiu como resposta à profunda crise econômica, social e política vivida pela população paraense. O abandono das províncias pela regência portuguesa e o favorecimento às elites urbanas acirraram as desigualdades e fizeram explodir o descontentamento, tanto em Belém quanto no interior.

Mas Cametá seguiu outro caminho, ao invés de aderir ao levante, decidiu cortar laços com o movimento e resistir. Esse gesto, hoje lembrado com orgulho por muitos cametaenses, ganha contornos ainda mais ricos quando olhamos para a diversidade cultural que compunha o tecido social cametaense da época.

Como escreveu o jornalista Orlando de Moraes: "Fiel ao seu passado, às suas tradições nobilíssimas, Cametá, à semelhança do Deus Heleno que devorava os próprios filhos, deu o golpe de morte na Cabanagem, resistindo galharda e impavidamente sob o comando do padre Prudêncio, aos assaltos dos legionários de Vinagre. "

Durante o conturbado período da Cabanagem, a elite portuguesa, a burguesia local, o clero e os estrangeiros viam os cabanos como baderneiros e cruéis, a pequena comunidade Hebraica de Cametá foi um dos pilares silenciosos que contribuiu para a estabilidade local. Os poucos judeus recém-chegados que começavam a atuavam como aviadores no comercio do Cacau, emprestando recursos pequenos aos produtores, serviam como elo entre o comércio do interior e os portos maiores. Ao manterem sua atividade econômica mesmo em tempos de insegurança, ajudaram a sustentar a circulação de mantimentos, medicamentos e outros itens básicos, fundamentais para que Cametá não ruísse sob o colapso da revolta.

Além disso a discrição e sua teia de informações sempre foram um ponto positivo do povo judeu, além de seu posicionamento a político conservador e monárquico da época colaborou para que ajudasse o município. A comunidade hebraica de Cametá ainda em 1823 discreta e não existente de forma oficial, já atuava em Cametá, buscando preservar sua fé, sua cultura e principalmente a sua segurança, nesse período dezenas de pessoas faziam parte da comunidade de Cametá, entre os membros, muitos já do-

minavam a navegação regional e o comercio fluvial tocantino, estabelecendo uma teia comercial com outros imigrantes judeus que se encontravam no Marajó, rio Pará e Amazonas.

Assim, a história de Cametá durante a Cabanagem não pode ser contada apenas como um feito militar ou um acaso geográfico. É também uma história de resistência cultural, convivência religiosa e construção comunitária, onde os hebraicos da Amazônia, com seus livros, seus comércios e suas orações, ajudaram a sustentar a cidade que jamais caiu.

Durante o auge da Cabanagem, Cametá viveu um dos capítulos mais marcantes de sua história. Sob a liderança do padre Prudêncio, homem conhecido por sua religiosidade e domínio de estratégias militares, a cidade organizou sua própria defesa e conseguiu resistir ao avanço dos revoltosos. Os cabanos que tentaram invadir Cametá foram rechaçados com firmeza e muitos acabaram perseguidos até a morte, consolidando o título de "Cidade Invicta".

Nesse cenário de instabilidade e guerra civil, Cametá teve ainda um papel singular, entre 15 de maio de 1835 e 13 de maio de 1836, esta cidade tornou-se, na prática, a capital legal da Província

do Pará. Isso aconteceu porque, neste período, os cabanos controlaram Belém e instalaram seu próprio governo revolucionário, então, o poder legalista passou a ser exercido a partir de Cametá, sob a liderança de Ângelo Custódio Corrêa, político local e defensor da ordem imperial.

Impedido de assumir oficialmente o governo provincial em Belém por causa da insurreição, Dr. Ângelo Custódio transferiu para Cametá parte dos documentos e da estrutura administrativa do Estado. Dali, manteve comunicações com a Coroa Portuguesa e organizou a resistência legalista no interior. Por cerca de doze meses, Cametá foi o coração do poder fiel ao Império, um refúgio institucional em meio ao caos.

Esse momento histórico reforçou a importância de Cametá como centro estratégico e político da região do Baixo Tocantins e da Amazônia, além de destacar o papel de figuras como Ângelo Custódio e padre Prudêncio na preservação da ordem durante um dos períodos mais turbulentos da história amazônica.

Esse legado existe ainda hoje em Cametá, na praça da cidade é possível ver um monumento artístico retratando o episódio da Cabanagem que marcou a história do Brasil e do Pará.

Após a Cabanagem, as gerações seguintes carregaram um pesado estigma e, neste período os hebraicos eram rotulados de "Judas", "amaldiçoados", "mesquinhos", "traidores" e, além de tudo, vistos como "estrangeiros". Entre muitos os filhos dos caboclos, que guardavam viva a memória da revolta na região Tocantina, mesmo anos depois, os judeus acabaram sendo, como foram também o grupo de portugueses, comerciantes e forasteiros, considerados responsáveis pela derrota popular. Assim, mesmo após o fim do movimento, a lembrança da Cabanagem continuava a alimentar ressentimentos transmitidos de pais para filhos em algumas partes longínquas do Pará, até hoje, esse sentimento de luta é vivo dentro dos movimentos sociais contemporâneos na região.

Essas memórias sociais e religiosas, marcadas pelo preconceito e xenofobia contra os judeus, além das mensagens religiosas do Padre Antônio Franco sobre a velha narrativa de que os judeus haviam matado Jesus, que citarei no capítulo sobre a comunidade Judaica, deram origem posterior a uma série de episódios de hostilidade contra os israelitas em diferentes pontos da província.

O episódio mais dramático ocorreu em 1901, este Pogrom[57] se espalhou por várias localidades da Amazônia, incluindo Cametá, Baião e Mocajuba. Nessas regiões, muitos judeus mantinham suas casas-comércio instaladas geralmente nas beiras dos rios, como foi o caso das famílias: Azancort, Bohadana, Bendelak, Melul, David, Benassuly, Cohen, Sabbá, Pinto e outros.

Foi neste contexto que o episódio do "mata-judeu" ganhou notoriedade em Baião, Mocajuba e Cametá, em que vários comércios foram saqueados no rio Tocantins, como foi o caso dos comércios e casas de compra das drogas do sertão da família Melul em Mutuacá, e de outras famílias judias ligada aos Melul, Bensaquem e Bensabá em Mangabeira.

Além de roubarem os comércios hebraicos, também atentaram contra suas vidas, levando-os a se refugiar em Baião e Cametá. Pilhagens e saques do comércio judeu fizeram com que a comunidade buscasse refúgio em Belém (Cf. HELLER, 2019). Há também o massacre de Massauari, em Maués, no atual estado do Amazonas.

[57] Pogrom é uma palavra de origem russa (погром), que significa "devastação" ou "destruição violenta".

O mesmo fenômeno também foi relatado pelos descendentes da família Cohen no Carapajó, onde seu Santino Cohen também teria sido ameaçado por ribeirinhos que o viam como impostor e judeu. Segundo relatos da família, eles passaram a ajudar na construção da Igreja Matriz da Vila de Carapajó, para não terem seus comércios queimados. Isto era uma forma de demonstrar solidariedade com a comunidade cristã da época.

Diante da violência e da insegurança, grande parte das famílias não tiveram alternativa senão buscar refúgio em Belém, Cametá, Vila do Carmo, Mocajuba e Baião, deixando seus barracos e comércios ribeirinhos e passando a morar em vilas e cidades mais próximas e com aparente segurança comunitária, os que ficaram, se camuflaram como cristãos, não repassado aos filhos as tradições religiosas.

Este episódio será detalhado no capítulo sobre a Comunidade Judaica de Cametá e Mocajuba, onde vários fatores contribuíram para este triste acontecimento que marcou a história israelita no Brasil.

6 - OS CRISTÃOS NOVOS E SEUS DESCENDENTES EM CAMETÁ

Com a descoberta do Brasil, uma grande quantidade de cristãos-novos se estabeleceu nas terras recém-descobertas. "Não há dúvida que cristãos-novos, como foram designados os recém-convertidos, começaram a chegar ao Brasil a partir de 1507, quando a sua emigração do reino foi permitida".[58]

Quando os primeiros judeus chegaram no Brasil, desembarcavam na maioria das vezes na Bahia, por ser, naquela época, o principal porto e acompanhando a história dessas famílias, nota-se que grande parte delas se dirigia em direção ao sudeste e nordeste, muitas vezes, fixando residência nos interiores das principais donatarias do século XVI. Mas tarde, outros grupos migraram em direção ao norte do país, destacando a preferência pelos Estados de Pernambuco e Grão-Pará.

Para os primeiros cristãos-novos que chegaram à Amazônia no século XVII, a jornada não começou com o toque dos pés nas

[58] WOLF, Egon e Frieda. Fatos Históricos e Mitos da História dos Judeus no Brasil. p. 16

margens do Tocantins ou com o deslumbramento diante da vastidão da floresta. Começou muito antes, nos becos escuros de Chaves e Porto, nas praças inquisitoriais de Lisboa, nas sinagogas silenciadas e nos nomes trocados à força. Começou com as conversões impostas pela cruz, pela espada e pela fogueira, no medo herdado, nos livros sagrados escondidos sob tábuas do assoalho.

A Amazônia era, para esses colonos judeus convertidos, muitos deles donatários, comerciantes e artificies, uma terra de refúgio e de reinvenção. Eles vieram como portugueses e "cristãos", mas traziam, em si, as marcas de uma fé interditada. Nas águas turvas dos rios amazônicos, encontraram o eco de sua própria condição: profundo, fértil, misterioso e perigoso.

No Livro Da Visitação Do Santo Ofício Da Inquisição Ao Estado do Grão-Pará há casos de processos contra judeu, cristãos-novos e vários que não se autodeclararam, devido ao medo da inquisição, como também dezenas de outros ligados a questões sexuais e práticas religiosas nativas que também eram condenadas pela Igreja. Porém, não irei me aprofundar sobre esses processos inquisitoriais, deixando para um trabalho especifico sobre a temática.

Entre os igarapés, as ilhas do Marajó, o rio Amazonas e Baixo Tocantins, ergueram sítios, fundaram povoações, cultivaram e extraíram cacau, andiroba, açúcar e sobrevivência. E ainda que usassem crucifixos ao peito e assistissem às missas, muitos guardavam o Shabat, o jejum no silêncio, e o luto das memórias.

A história dos judeus na Amazônia, portanto, não começa com a imigração no século XIX, com sinagogas ou celebrações toleradas, mas com o silêncio. Um silêncio que resistiu à perseguição e plantou raízes profundas em nomes, práticas e modos de viver que ainda hoje habitam discretamente a floresta.

Para entender a presença dos cristãos-novos na Província do Grão-Pará e Maranhão, assim como a perseguição que sofreram, precisamos olhar para a sua dramática história. Em 1497, em Portugal, a fé judaica foi proibida e milhares de judeus foram forçados a se converter ao cristianismo. Mas o coração não esquece facilmente suas crenças, e muitos desses cristãos-novos, mesmo batizados, mantiveram sua fé em segredo, praticando o criptojudaísmo.

A Inquisição Ibérica instaurada na Península no final do século XV, foi um dos mais violentos projetos de aniquilação cultural

e espiritual da história ocidental. Milhares de judeus foram forçados ao batismo, tornando-se, assim, os "cristãos-novos". Muitos judeus conseguiram fugir, alguns para o norte da África, outros para o Império Otomano, e muitos para o Brasil, onde a floresta e o sertão ofereciam um tipo de proteção que os tribunais eclesiásticos não podiam alcançar.

Em 1591, a Inquisição chegou oficialmente ao território português do Brasil. Na região do Grão-Pará e Maranhão, este longo braço perseguidor também alcançou suas vítimas tardiamente e sem muito entusiasmo e interesse político.

A Inquisição foi, acima de tudo, uma máquina política que usava a religião como justificativa para a eliminação do diferente e para a concentração de poder. A Dra. Novinsky, em seus trabalhos acadêmicos, mostra que o Santo Ofício atuava inicialmente em conjunto com o Estado português para reforçar a autoridade da Igreja Católica e perseguir, não apenas heréticos religiosos, mas também minorias étnicas e sociais.

Em julho de 1601 foi, por Carta-Patente, concedida aos judeus licença para sair do reino, a troco de uma grande quantia. Mas, nove anos mais tarde, em março de 1610, foi promulgada

uma lei que revogou a concessão de saída, apesar das promessas de que a proibição não mais se repetiria. Somente em 1627, voltou a ser concedida aos judeus uma permissão condicionada de saída e, finalmente, em 1629, a lei estabeleceu definitivamente a livre saída do reino.[59]

Tudo isso era fruto da frequente incompatibilidade entre a Igreja e a Coroa, agravada pela situação precária das finanças do reino. Tal cenário levava, ora à extorsão de recursos da comunidade judaica e ora à necessidade de manter os judeus em território português, já que sua emigração contribuía para a prosperidade de outros países, enquanto empobrecia o próprio reino. O próprio Conselho de Fazenda chegou a reconhecer essa realidade, ao declarar: "...estar o comércio empobrecendo e terem os homens de mais cabedal deixado o País. "

Ainda assim, o êxodo de judeus portugueses rumo ao Brasil seguia intenso. As perseguições tornavam-se cada vez mais severas, e, diante delas, os judeus buscavam constantemente maneiras de contornar as restrições, sobretudo nos períodos em que não podiam garantir sua permanência legal por meio das já mencionadas

[59] OS HEBRAICOS DA AMAZÔNIA – por Henrique Veltman – março/2005 - www.veltman.qn.com

contribuições expressivas. A Amazônia e o nordeste brasileiro foram os principais lugares para esses exilados.

As regiões amazônicas, dentre Cametá, com seus povoamentos distantes e isolados, ofereceram refúgio para práticas judaicas disfarçadas sob o véu do catolicismo. Durante séculos, o criptojudaísmo sobreviveu nesses confins esquecidos pelo poder inquisitorial, ocultando-se entre rios, matas e igarapés, atravessando gerações na surdina das casas de farinha, dos oratórios domésticos e das cozinhas silenciosas.

Segundo a historiadora Dra. Anita Novinsky, uma das maiores autoridades mundiais sobre a Inquisição no Brasil, o impacto do Santo Ofício deixou marcas profundas na cultura brasileira, especialmente entre os chamados cristãos-novos. Para ela, "a herança mais duradoura da Inquisição é o silêncio transmitido por gerações", um trauma coletivo que moldou identidades, escondendo-as até de seus próprios portadores.

Corre pelo Brasil uma certa crença de que todos os sobrenomes que usam nomes de plantas e de animais são sobrenomes de cristãos-novos. Isso é um mito, pois muitos desses nomes são bastantes antigos e foram adotados pelos judeus como uma forma de

apadrinhamento daqueles que os batizavam, muitos desses sobrenomes eram usados igualmente por famílias cristãs-velhas.

Mas é importante ressaltar aqui, que muitos desses sobrenomes foram usados em processos inquisitórias católicos e receberam a qualificação de "judeus convictos" ou "judeus relapsos" em alguns casos.

Por questão de espaço citaremos apenas nesta primeira parte os sobrenomes, dispensando os pré-nomes: Abreu, Álvares, Azeredo, Ayres, Affonseca, Azevedo, Almeida, Amaral, Andrade, Antunes, Araújo, Ávila, Azeda, Barros, Bastos, Borges, Bulhão, Bicudo, Cardozo, Campos, Cazado, Chaves, Costa, Carvalho, Castanheda, Castro, Coelho, Cordeiro, Carneiro, Carnide, Castanho, Corrêa, Cunha, Diniz, Duarte, Delgado, Dias, Esteves, Évora, Febos, Franco, Ferreira, Figueira, Fonseca, Freire, Froes, Furtado, Galvão, Garcia, Gonçalves, Guedes, Gomes, Gusmão, Izidro, Jorge, Laguna, Lassa, Leão, Lemos, Lopes, Lucena, Luzaete, Liz, Lourenço, Macedo, Machado, Maldonado, Mascarenhas, Martins, Mendes, Mendonça, Miranda, Martins, Moniz, Monteiro, Moraes, Morão, Moreira, Moreno, Motta, Munhoz, Moura, Nagera, Oliveira, Oróbio, Oliva, Paes, Paiva, Paredes, Paz, Pereira, Perez, Pestana, Pina, Pinheiro, Pinto, Pires, Porto, Quaresma, Quental,

Ramos, Rebello, Rego, Rodrigues, Sylva, Silveira, Simões, Siqueira, Soares, Souza, Tavares, Telles, Torrones, Tovar, Trigueiros, Valle, Valença, Vargas, Vasques, Vaz, Veiga, Vellez, Vergueiro, Vieira e Villela (A lista dos sobrenomes citados acima não exclui a possibilidade da existência de outros sobrenomes portugueses de origem judaica.[60]

Todos esses judeus brasileiros, cujos sobrenomes estão citados acima, tiveram pessoas que foram julgadas e condenadas pela Inquisição de Lisboa, sendo que alguns foram deportadas para Portugal e queimadas, como por exemplo o judeu Antônio Felix de Miranda, o primeiro judeu a ser deportado do Brasil Colônia. Outros foram condenados a cárcere e hábito perpétuo.

Os arquivos da Inquisição portuguesa, pesquisados por Novinsky, revelam confissões arrancadas sob tortura, acusações por práticas como não comer carne de porco, acender velas à noite, limpar a casa antes do pôr do sol de sexta-feira ou apontar o dedo para a estrela no final da tarde de sexta-feira, práticas vistas como "heréticas" e, na verdade, resquícios da Halachá, a lei judaica tradicional.

[60] Extraído do livro: "Raízes judaicas no Brasil" – Flávio Mendes de Carvalho – Ed. Nova Arcádia 1992).

A guarda do Shabat era um dos costumes mais comuns e fáceis de observar pelos delatores. Entre alguns que foram delatados estão: Bento Teixeira, o autor da Prosopopeia, cristão-novo, homem muito culto, que ensinava leitura e escrita, foi acusado de que "em todos os sábados, o dito mestre não fazia escola"; Branca Dias, que além de não trabalhar aos sábados, vestia nesses dias a melhor vestimenta que tinha, jantava mais cedo, e comia um prato diferente do que comia nos demais dias da semana.

O fato de descendentes desses cristãos novos terem passado quase cem anos, desde o batismo forçado até a chegada do primeiro Visitador, a falta de rabinos e conhecedores das leis judaicas, pois não existiam mais livros a respeito, explica que os conhecimentos de cerimônias e práticas do judaísmo se tornavam bastantes rudimentares. Sabia-se algo sobre o Shabat, sobre feriados, proibição de comer carne de porco, peixes sem escamas, mas a maior parte dos preceitos, já era esquecida ou observada erradamente".[61] Como exemplo disso, Egon Wolf explica a celebração do Yom Kipur ou Dia da Purificação, que era comemorada por alguns no 11º

[61] WOLF, Egon e Frieda. Fatos Históricos e Mitos da História dos Judeus no Brasil. p. 16

dia após a lua nova de agosto e, por outros, de setembro. Isso se devia ao fato de desconhecerem o calendário judaico.

Em meio às cinzas da Inquisição portuguesa, um doce amargo se impôs como símbolo de poder e sobrevivência: o açúcar e a rede comercial judaica. Na virada dos séculos XVI para XVII, enquanto Portugal perseguia impiedosamente os judeus convertidos, os chamados "cristãos-novos" ou criptojudeus, muitos deles se destacavam como os verdadeiros arquitetos do ciclo do açúcar no Novo Mundo. Muitos desses criptojudeus trouxeram para o Grão-Pará saberes que mudariam para sempre a economia da região. Conhecimento agrícola, comercial, administrativo e técnico, técnicas de cultivo, extrativismo e a produção do bem mais cobiçado da época: o açúcar e as drogas do sertão.

Em Cametá, por exemplo, o cacau despontou como riqueza importante no século XVIII. Um levantamento de 1778 revelou que mais de 70% dos domicílios cultivavam cacau e cerca de 1.300 escravizados trabalhavam nessa plantação.

O cacau e as drogas do sertão de Cametá não foram apenas frutos da natureza, foram fragmentos de uma história marcada por migrações "forçadas ou não". Os jesuítas viam nos criptojudeus

um grupo de segunda classe, descendentes de sangues impuros, além da ameaça comercial amazônica. Muitas dessas famílias de criptojudeus competiam com os jesuítas no comércio das drogas do sertão no rio Tocantins, como; urucum, castanha-do-Pará, guaraná, cacau nativo, copaíba, entre outros. Para as organizadas ordens jesuíticas e agentes coloniais essas riquezas eram colhidas na floresta, inicialmente com força indígena, acumuladas em Belém e exportadas como matéria-prima exótica para a Europa, este comércio mantinha as ordens religiosas franciscanas e jesuítas e suas missões na Amazônia.

Tais dados mostram que, longe dos grandes engenhos litorâneos, o cacau no interior de Cametá se consolidava como elemento econômico e social de destaque.

Talvez teria sido o caso das imigrações das famílias lusitanas: Moreira, Rodrigues e Pinto, que migraram para as margens direita do rio Tocantins no século XVII em uma tentativa de plantar açúcar e cacau e atuar na pecuária.

Na última década do século XVI, a corrente emigratória judaica dirigiu-se basicamente para a França e para os Países Baixos, onde florescia o comércio e reinava a tolerância religiosa, o que

permitiu a rápida formação de uma ampla comunidade na cidade de Amsterdã, conhecida como "Nova Jerusalém".[62]

Neste período, persistia a vinda de judeus portugueses ao Brasil, especialmente daqueles convertidos à força, os chamados cristãos-novos, em busca de um recomeço. Enquanto os emigrantes mais abastados geralmente optavam por países europeus, sobretudo a tolerante Holanda, eles se dirigiam ao Brasil em maior número, os pertencentes às camadas sociais mais modestas ou até mesmo os que haviam perdido tudo para a igreja e para a coroa, muitos com vocação agrícola ou ofício manual. Entre estes, não poucos se aventuraram rumo à Amazônia, atraídos não apenas pelas promessas de riqueza, status social e segurança, mas também por uma visão espiritual, alguns acreditavam estar vivendo as profecias dos livros sagrados da Tanach, encontrando no Brasil e especialmente na vastidão virgem da floresta amazônica um eco do paraíso perdido e a possibilidade de redenção histórica.

Essa emigração simultânea durante os séculos XVI e XVII para o Brasil e para os Países Baixos criou um elo comercial afetivo e até ideológico entre os judeus instalados nas colônias brasileiras

[62] OS HEBRAICOS DA AMAZÔNIA – por Henrique Veltman – março/2005 - www.veltman.qn.com

e nos estabelecidos na Europa, em especial em Amsterdã. No caso dos Cristãos-Novos da província do Grão-Pará e Maranhão, durante os séculos XVIII, tinham o Suriname como elo. Nos anos seguintes, esse vínculo viria a ter importante repercussão político-social, sobretudo quando os judeus brasileiros se viram imersos em um conflito de consciência provocado pelo triângulo de lealdade e interesse entre Brasil, Portugal e Holanda, cada qual representando aspectos distintos de sua identidade individual e coletiva.

Na região de Cametá, no nordeste do Pará, houve vários processos de imigração judaica, que será dividido, inicialmente em duas grandes fases: a primeira, chamada de imigração dos "criptojudeus", no século 17, e a segunda fase de imigração judaica sefardita marroquina, no século 19.[63]

A influência dos judeus holandeses em Recife, influenciaram significativamente, a formação da primeira comunidade lusitana em Cametá, centenas de marranos, que habitavam a região de Pernambuco e Paraíba voltaram a professar o judaísmo nessas províncias, como relata documentos e escritos históricos.

63 CONIB – Antigos cemitérios judaicos no Pará estão em processo de tombamento. Extraído no dia 23/04/2025.

"Os marranos voltaram, em grande quantidade, a professar o judaísmo após a chegada dos holandeses, tendo alguns deles se circuncidado em praça pública. Os que não voltaram em Teshuvá foi pelo receio de que a situação (...) portugueses voltassem (...), re-iniciando as perseguições inquisitoriais" [64]

A primeira imigração de Cristãos-Novos para a região de Cametá se deu com a vinda de seu donatário Feliciano Coelho de Carvalho, que trouxe algumas famílias oriundas de suas terras na Paraíba, isso devido o avanço holandês na região, neste período, havia um grande grupo judaico e de Cristãos Novos em Recife, como também um número significativo de cristãos novos na Paraíba, mas por serem lusitanos, estes primeiros colonos vieram com o intuito de administrar e gerenciar o aldeamento na Vila Viçosa de Santa Cruz de Camutá, em meados do século XVII.

Com a expulsão definitiva dos holandeses de Recife em 1654, encerrou-se o breve período de relativa tolerância religiosa no Brasil colonial, sob o domínio holandês, judeus e cristãos-novos haviam encontrado um espaço de liberdade para exercer, ainda que

64 Ruinas de Jerusalém, Abraham Ramiro Bentes, Bloch, pág 271.

discretamente, sua fé e atividades comerciais. A retomada portuguesa reacendeu os temores da perseguição religiosa. A Inquisição, ativa em Portugal e com ramificações no Brasil, transformou novamente estes indivíduos em alvos de suspeitas, denúncias e prisões. Nesse contexto, muitos decidiram partir.

Grande parte dos judeus mais abastados voltaram para os Países Baixos e outros fugiram para o Caribe, como Curaçao e Suriname, onde comunidades sefarditas floresceram. Um outro grupo, com cerca de 23 judeus, rumou para Nova Amsterdã, atual Nova York, fundando a primeira comunidade judaica permanente da América do Norte. Mas entre os que permaneceram em território português ou optaram por não se afastar, por falta de recursos ou por falta de coragem, encontraram refúgio em regiões como o sertão nordestino e lugares mais distantes e menos fiscalizados, como a Amazônia. Um exemplo disso foi, após o ano de 1647, quando os hebreus de Pernambuco sofreram uma derrota para os ibéricos, vários membros e personagens foram aprisionados pelos portugueses e encaminhados para Lisboa, onde possivelmente foram enforcados. Dentre alguns nomes registrados foram: Gabriel Mendes (Conhecido também como Abraham), João Nunes Velho, Diogo Henriques (nome judaico de Abraham Bueno), David Salem, Isaac Carvalho, Samuel Israel, David Michel de Alamagna,

Salomão Bar Jacob, Jacob Polaco (Juda Bar Jacob), Isaac Joannis De La Mancha, Miguel Francês e Manoel Gomes Chação.

Dos que restaram, principalmente das famílias Pinto e Mendes, fugiram para o sertão e para a Amazônia, grande maioria oriundos da comunidade judaica de Recife.

A região amazônica, ainda em processo de colonização efetiva no século XVII, oferecia vantagens estratégicas para esses foragidos. A vastidão geográfica, a presença esparsa de autoridades eclesiásticas e a ausência de um aparato inquisitorial estabelecido criavam um ambiente propício para o anonimato e para a reconstrução da vida. Além disso, as possibilidades econômicas, como o extrativismo, o comércio de drogas do sertão e a agricultura atraiam indivíduos com experiência comercial e vocação para empreendimentos coloniais. A Amazônia tornava-se, assim, uma terra de recomeço.

Há indícios de que, já no período da dominação holandesa, alguns criptojudeus haviam se estabelecido nas regiões mais internas do Brasil. Com o agravamento das perseguições, a migração para o norte intensificou-se de maneira gradual e discreta. Grupos

familiares, ou mesmo indivíduos isolados, seguiram por rotas fluviais até locais como Cametá, Joanes, Vigia, Maracanã, Belém, Bragança, Gurupá e Santarém. A Inquisição, embora presente no Brasil, tinha dificuldade de alcançar esses rincões, o que favorecia práticas religiosas secretas e formas de vida que conciliavam a fachada cristã com a preservação de elementos da tradição judaica que mais tarde evoluiria para um judaísmo oculto caboclo.

Essa migração não foi apenas pragmática, muitos cristãos-novos viam o Brasil e especialmente a Amazônia, como uma espécie de terra prometida, associando suas belezas naturais e riquezas desconhecidas aos mitos sobre a famosa cidade de Ofir, citada na Tanach, onde haveria as minas do rei Salomão e seu ouro, também poderia ser interpretada como nas histórias medievais, como no "Eldorado Perdido na Floresta".

Embora escassos, há registros inquisitoriais, em Belém no século XVIII, que reforçam a hipótese da presença criptojudaica na região. A ausência de documentação, longe de negar essa realidade, revela a eficácia das estratégias de ocultamento e adaptação desses grupos. Muitos mudaram nomes, casaram-se com não judeus, adotaram práticas religiosas ambíguas e dissolveram-se len-

tamente, mas não sem deixar vestígios: topônimos, hábitos familiares, padrões alimentares, expressões culturais e, em alguns casos, traços linguísticos que resistem no tempo.

A presença judaica na floresta é, portanto, uma das camadas ocultas e fascinantes da formação histórica do Brasil colonial, que certamente influenciou através de histórias e relatos, a segunda onda imigratória de judeus sefarditas na Amazônia oriundos do norte da África, França e Turquia. Cametá poderia ser essa cidade mitológica, que muitos acreditavam existir, a cidade de Ofir, pelo número de Cristãos-Novos e judeus que essa comunidade agregou.

A presença dos Cristãos-Novos e dos judeus sefarditas deixou marcas profundas e silenciosas na história e memorias de Cametá. Embora, raramente, mencionada nos registros oficiais, esta influência começa a se desenhar desde os primeiros tempos da colonização, quando os primeiros europeus, fugindo da vigilância inquisitorial, encontraram na Amazônia uma terra onde o silêncio da floresta poderia proteger o que era proibido dizer em voz alta.

Os sobrenomes Albuquerque, Souza, Coelho, Pinto, Rodrigues, Novaes e Alves carregam muito mais do que simples registros genealógicos, eles guardam, em silêncio, cicatrizes de uma memória profunda e ancestral, marcas de experiências vividas por milhares de judeus sefarditas que, ao longo dos séculos, foram forçados a esconder quem eram, para simplesmente sobreviver.

Esses nomes, hoje comuns e espalhados por todo o mundo lusófono, remetem às trajetórias que passam por lugares como Castelo de Vide, uma vila fronteiriça entre Portugal e Espanha. Lá, desde o século XIV, floresceu uma comunidade judaica vibrante, que se fortaleceu especialmente após 1492, quando milhares de judeus expulsos da Espanha pelo Édito de Alhambra cruzaram a fronteira em busca de abrigo no reino português.

O refúgio foi breve e poucos anos depois, com o decreto de conversão forçada imposto por D. Manuel I, a sobrevivência passou a depender do silêncio, da dissimulação, e, muitas vezes, da adoção de novos nomes que soassem cristãos, nomes que pudessem escapar do olhar implacável da Inquisição.

Foi neste contexto, que sobrenomes como Souza, Rodrigues, Novaes e Alves se tornaram conhecidos no Brasil e no início dos

séculos XVII e XVIII, famílias de sangue impuros, assim como muitos de seus descendentes procuravam se casar com famílias de "Sangue Cristão" para fazer uma pureza de sangue, outros procuravam se misturar ou arranjar casamentos com famílias entre cristãos-novos, ainda que em segredo, para pelo menos terem a lembrança de um passado judaico. Sobrenomes que se tornaram máscaras, não para apagar uma identidade, mas para protegê-la.

Hoje, ao olharmos para essas famílias, muitas delas espalhadas pela Amazónia, como em Cametá, Belém ou Santarém, percebemos que aqueles nomes simples ainda sussurram histórias antigas de fuga, de resistência e de uma fé que, mesmo reprimida, nunca se extinguiu completamente. Alguns dizem de forma inconsciente, sabê-la se não é a alma judaica "Não tenho religião, só creio em Deus"!

Como mencionado no primeiro capítulo, Cametá surgiu à sombra de um aldeamento capuchinho, onde a fé era cuidadosamente vigiada por olhos atentos da Igreja. Nesse cenário de controle e ortodoxia, não é difícil imaginar que os primeiros sítios fundados nos arredores da antiga Vila Viçosa de Santa Cruz de

Camutá tenham nascido não apenas do desejo de expandir a produção agrícola, mas também de uma necessidade mais íntima: a busca por distância e anonimato.

Entre rios e igarapés, longe do olhar fiscalizador da Igreja, famílias inteiras de sangue impuros "Cristãos Novos" procuravam não apenas abrigo físico, mas um refúgio espiritual na inexplorada Amazônia, procuravam lugares onde fosse possível viver com relativa liberdade, fugindo de traumas, horrores e perseguição.

Ainda que situadas em pleno coração da selva, os aldeamentos e vilas das colônias portuguesas na Amazónia não estavam totalmente isoladas dos acontecimentos que agitavam a Europa. As decisões políticas e religiosas tomadas no Velho Mundo repercutiam, por muitas vezes com atraso, mas com profundidade, nos territórios ultramarinos. A Província do Grão-Pará e Maranhão inserida neste contexto, não escapou à grande teia histórica que expulsou ou empurrou centenas de judeus ibéricos para o exílio e à dispersão na região.

Nesse contexto, Cametá, enquanto vila estratégica e donataria importante, não foi mera espectadora, ainda que discretamente, tornou-se coadjuvante dessa epopeia invisível, que levou dezena

ou talvez centenas de cristãos-novos, muitos ainda ligados, em segredo, às tradições judaicas, a fincar raízes às margens do rio Tocantins. Ali, entre a mata fechada e as águas generosas do rio, renascia em silêncio uma esperança antiga: a de poder existir longe da perseguição, mesmo que às escondidas.

Nesses esconderijos naturais da floresta, práticas judaicas se fundiram ao cotidiano local, A forma de preparar os alimentos, os ritos silenciosos diante da morte, o respeito ao sábado disfarçado de dia dos santos, nas palavras sussurradas em hebraico já esquecido. Tudo era uma fé que se adaptava, que se escondia, mas que resistia.

E o mais impressionante é que, séculos depois, ainda é possível perceber sinais dessa herança. Em algumas localidades, especialmente nas famílias oriundas das ilhas e regiões mais isoladas, sobrevive uma autoidentificação afetiva com a figura do Cristão-Novo. Como se o tempo não tivesse conseguido apagar completamente a memória da origem. Como se, mesmo sem provas escritas, o sangue e a alma ainda soubessem de onde vieram.

Alguns outros resquícios em histórias de criptojudaísmo na região de Cametá e Limoeiro do Ajurú, como nas famílias entrevistadas Rodrigues e Novaes, que segundo relatos orais, iam à missa só rezar para D'us e aprender a nunca se ajoelhar para nenhum homem ou imagem material. Embora quase todos se dizerem católicos ou evangélicos, alegam que não adoram imagens, não são idolatras, são católicos ou evangélicos porque só há essas opções para eles. Ao indagar sobre o judaísmo, se perseverou a ideia de associação ao "Judas", personagem bíblico que teria traído a Jesus na tradição cristã.

Estes resquícios ainda sobrevivem, muitas vezes, inconscientemente e de forma oral. É o caso também da família Lisboa, residente na vila de São Benedito de Moiraba, em Cametá, que provavelmente migrou de Portugal para a região dos atuais distritos de Moiraba e Juaba, como consta nos túmulos mais antigos do cemitério destas vilas, datado de meados do século XIX.

Sem saber o nome das tradições que seguem, sem nunca terem estudado a Halachá ou corpo de leis que rege a vida judaica tradicional, algumas mulheres dessa família observavam hábitos ancestrais transmitidos pelas avós e bisavós como parte de um

"costume de família", sem saber que muitos desses gestos dialogam diretamente com o que os rabinos chamariam de leis de pureza familiar.

Durante seus períodos, as mulheres desta família, até hoje, se resguardam do convívio social, além de não andarem descalças, praticando o que chamam de "tempo da saúde do corpo". Elas evitam certos toques, recolhem-se e cuidam da saúde e do espaço da casa com uma atenção redobrada. É comum vê-las limpando cuidadosamente a casa, varrendo da porta para dentro, um gesto aparentemente simples, mas sem elas saberem, remete um ato cultural de limpeza sefardita e preparação para o Shabat, o descanso sagrado do calendário judaico. Além de aprenderem a não ajuntar frutas do chão, não entrar no cemitério ou se banharem no rio durante esse período menstrual.

Na tradição judaica, esta condição ritualística é chamada de niddá, o estado em que a mulher se encontra durante a menstruação, ela só volta a se purificar, até que realize o mikve, o banho ritual em águas correntes. De acordo com a Halachá, a niddá não é uma punição nem uma culpa, mas sim um estado espiritual que impõe algumas restrições específicas: As relações conjugais são

suspensas nesse período, certos toques físicos e o compartilhamento de objetos com o marido são evitados. Algumas tradições também restringem a presença da mulher em cemitérios ou locais considerados sagrados, por respeito à kedushá (santidade) desses espaços.

Essas práticas persistem, não como resistência declarada, mas como memória corporal e afetiva, uma espécie de teimosia da alma. Elas emergem nos gestos simples, como: na forma de fazer a tapioca que é da mesma forma do Matzá[65], na vela acesa ao entardecer do Shabat para os "Santos".

Os costumes ainda observados com naturalidade por centenas de mulheres amazônidas, como as da família Lisboa, sobreviveram ao medo, à distância e ao esquecimento imposto pela Inquisição, como afirma a historiadora Anita Novinsky, o maior legado da perseguição inquisitorial não foi a destruição da fé, mas o silêncio transmitido por gerações. Um silêncio que, por vezes, se manifesta em gestos como acender uma vela ao cair da tarde, preparar um pão sem fermento ou recolher-se durante o ciclo menstrual.

[65] pão ásimo (sem fermento), feito apenas com farinha e água.

Como muitos sobrenomes sefarditas, Lisboa ou Lisbon, em forma anglicizada, é um nome toponímico, ou seja, derivado de um local, no caso, a cidade de Lisboa, capital de Portugal pois após as conversões forçadas de 1497, muitos judeus buscaram manter viva sua origem ao adotar o nome da terra natal, era uma forma velada, mas poderosa, de preservar suas identidades judaicas em tempos de perseguição. Em cidades como Amsterdã, Livorno, Tanger, Salonica, Hamburgo e, mais tarde, nas Américas, era comum encontrar judeus com nomes como Lisbon, Lusitanus, ou ainda Lisboa.

Nos registros históricos, o sobrenome aparece associado a figuras notáveis, como Amatus Lusitanus, médico judeu português do século XVI, forçado ao exílio, que viveu abertamente como judeu no Império Otomano. Seu nome latino, Lusitanus, indica claramente suas raízes portuguesas. Em Amsterdã, Abraham de Lisboa é citado entre os membros da elite sefardita, parte das famílias que fugiram da Inquisição para reconstituir suas vidas e tradições em liberdade. E em outros arquivos do norte da Europa, nomes como Jacob de Lisboa marcam presença nas comunidades judaicas sefarditas organizadas a partir do século XVII.

Ainda que não haja uma dinastia rabínica famosa com este sobrenome, há registros de rabis oriundos de Lisboa antes da diáspora inquisitorial, cujos descendentes adotaram nomes variados conforme os países de destino. Muitos dos sobrenomes originais foram modificados ou suprimidos, mas a alma judaica sempre tentou se manter viva.

É possível que os Lisboa de Cametá, sejam descendentes diretos, ainda que inconscientes destes judeus que cruzaram oceanos, florestas e séculos. Os gestos das mulheres, os silêncios dos homens mais velhos, os cuidados com o tempo e com a casa, tudo isso compõe um retrato fragmentado, mas real, de uma identidade enraizada.

Hoje, o sobrenome Lisboa continua presente entre judeus sefarditas no Brasil, em Israel, nos Estados Unidos e no Caribe, sempre conectado com o passado.

Outra história muito interessante é o da família Pinto, estabelecida na Vila Pinto, às margens do rio Juba, sua chegada na região remonta ao século XVIII, quando criptojudeus vindos de Portugal, Açores e Madeira chegaram à Amazónia no período

pombalino. A saga desta família é marcada por séculos de ocultamento, perseguições, migrações e constantes reinvenções.

Herdeiros de uma tradição que atravessa a Península Ibérica desde a Idade Média, os Pintos carregam na sua memória a convivência entre judeus e cristãos, em tempos ainda marcados pelas guerras de reconquista contra os mouros. O brasão heráldico da família, onde figuram cinco crescentes vermelhos, evoca essa ancestralidade guerreira. Um manuscrito preservado na Torre do Tombo (Armaria nº 1652) conta, em versos, a origem simbólica do nome:

"Aqui jaz quem nos perigos
Das guerras em que se achou
As armas sempre pintou
Com sangue dos inimigos
E hum gran Rey que me estimava
Vendo-me de sangue tinto
Quis que me chamasse Pinto
Porque tam bem me pintava."

O sobrenome Pinto é um dos mais antigos de Portugal, com registos desde o século XII, associa-se tanto a linhagens nobres como a de Paio Soares Pinto quanto as famílias de judeus convertidos à força ao catolicismo, os apelidados de cristãos-novos. Essa ambiguidade não é um erro histórico, mas sim um reflexo da complexa realidade cultural ibérica.

Com o Édito de Alhambra (1492, Espanha) e o decreto de expulsão de D. Manuel I (1496, Portugal) milhares de judeus tiveram de escolher entre a conversão ou ao exílio ou à clandestinidade. Muitos adotaram sobrenomes comuns, como Pinto, para escapar ao rigor da Inquisição. Parte dessa diáspora encontrou refúgio no Marrocos, onde floresceram figuras como o rabino Haim Pinto (1748–1845) venerado até hoje pela comunidade judaica. Outros migraram para os Açores e, mais tarde, para o Grão-Pará e o Maranhão, aproveitando as oportunidades de doações de terras em meados do século XVIII, e posterior a isso, com a vinda da corte portuguesa em 1808.

O Grão-Pará oferecia novas possibilidades de vida e ascensão social, e foi em Cametá que muitos descendestes dos Pinto fincaram raízes, tornando-se parte fundamental da formação social, política e económica da região. Eles se reinventaram no meio das perseguições, preservando fragmentos de sua identidade, ainda que muitas vezes ocultos na religiosidade cristã e ainda existe, no fundo de suas almas, uma centelha israelita.

Hoje, o sobrenome Pinto continua reconhecido pelo Decreto-Lei n.º 30-A/2015 de Portugal, que permite aos descendentes de

sefarditas comprovarem sua origem para obtenção da nacionalidade portuguesa. Essa legislação contemporânea reforça a importância da família como elo vivo entre a Ibéria, o Magrebe e a Amazónia.

Embora não haja mais judeus entre os Pinto de Cametá, todos hoje cristãos, muitas práticas e sensibilidades ainda ecoam suas antigas raízes e costumes, como a forma de varrer a casa ou a percepção de certos alimentos como "remoso". Isso tudo guarda, discretamente, sinais de um passado criptojudaico, como pequenas centelhas de uma alma que, mesmo perseguida, nunca se extinguiu por completo.

Na província do Grão-Pará, porém, muitos desses pedaços de história sobreviveram não em livros, mas em corpos, vozes e gestos, como em varrer da porta para dentro, em acender uma vela, em calar na hora certa. E talvez seja justamente neste silêncio que a memória mais fiel encontrou abrigo.

Em Cametá, esta fé silenciosa nunca desapareceu, apenas aprendeu a sobreviver disfarçada. E hoje, ao reencontrar seus traços nos rituais de limpeza, nos ciclos das mulheres, na memória

oral dos nomes bíblicos, reencontramos também uma parte esquecida da própria história do Brasil.

A Amazônia, assim, tornou-se, não apenas uma fronteira geográfica, mas uma fronteira espiritual, onde judeus convertidos à força puderam reinventar suas vidas e sua fé, mesmo sem nomeá-las. Como afirma Novinsky, "o Brasil não foi apenas um destino para cristãos-novos, foi um lugar onde o judaísmo se reinventou no silêncio".

Esse exílio forçado plantou sementes, sementes de resistência em meio à floresta e aos rios sem fim. Os cristãos-novos do Grão-Pará e do Maranhão reinventaram sua fé em silêncio, adaptando-a às exigências do tempo e do espaço. A religião judaica desses primeiros imigrantes foram gradativamente sendo substituída pela imposição cultural e religiosa local, assim como pelos casamentos mistos, mas a alma judaica não desapareceu por completo no meio dessas famílias descendentes desses cristãos-novos, ela se escondeu, se travestiu, e por isso, sobreviveu.

Essas histórias feitas de fragmentos, como um quebra-cabeça espalhado entre sobrenomes, costumes e silêncios. E quem escuta com atenção pode perceber que, em Cametá, a herança sefardita

não é apenas um passado recente, é presença sutil, viva, quase mística, que continua a pulsar no coração da Amazônia.

Registra-se a chegada dos primeiros cristãos-novos em Cametá durante o século XVII, com a chegada das famílias portuguesas Albuquerque, Coelho, Pinto, Mendes e Carvalho. Há também ato de autoafirmação das famílias Novaes, Souza e Rodrigues esses dois últimos oriundos, em sua maioria, de Limoeiro do Ajuru. Muitas dessas famílias vieram do Nordeste Brasileiro e das Ilhas Açores. Há também outras que também se auto intitulam de "Cristãos-Novos" em Cametá, como Barros, Perez, Rodrigues, Moreira, Oliveira, da Paz (Shalom) e outras.

Estima-se que pelo menos um em cada dez brasileiros, possam ser descendentes diretos dos judeus forçados à conversão durante o período da Inquisição Ibérica. No entanto, esta é apenas a estimativa mais conservadora. Pesquisadores, como a renomada historiadora Anita Novinsky, sustentam que a proporção real pode chegar a 30% da população brasileira, um número que transforma completamente a forma como entendemos a nossa identidade nacional.

A este legado se soma a profunda pesquisa do historiador Flávio Mendes de Carvalho, autor de "As raízes judaicas no Brasil". Em sua obra, Carvalho vasculha os arquivos da Torre do Tombo, em Lisboa, onde estão registrados os nomes de centenas de brasileiros condenados pela Inquisição nos séculos XVII e XVIII. Seus estudos revelam a extensão da vigilância inquisitorial e a tragédia de vidas marcadas por denúncias anônimas, confissões arrancadas sob tortura e condenações injustas, muitas vezes, baseadas apenas no preparo de alimentos "à moda judaica" ou na celebração do sábado como dia de descanso.

Esses nomes, que hoje nos soam familiares, carregam histórias de fuga, adaptação e fé. A herança dos cristãos-novos não está apenas nos arquivos, ela pulsa na música nordestina, no abate do frango, na forma de preparo da tapioca como se fosse pão ázimo., dentre outros. Muito antes da palavra "Kosher" ser ouvida na Amazônia, já havia por aqui um prato que, sem saber, obedecia aos preceitos milenares de pureza alimentar, o beiju, essa panqueca feita da goma da mandioca, é mais do que um alimento tradicional, é um elo entre mundos. Preparado há séculos pelas populações indígenas da Amazônia, o beiju tornou-se presença cotidiana nas cozinhas do Pará e de todo o Norte do Brasil, ganhando múltiplas formas e significados ao longo do tempo.

O que poucos sabem é que o beiju também pode ser lido como um símbolo da resistência judaica velada, herdada dos cristãos-novos que buscaram refúgio nos confins da colônia portuguesa na Amazônia. Esses descendentes de judeus sefarditas, perseguidos pela Inquisição, encontraram nas margens do Tocantins e nos igarapés da floresta um território onde era possível viver.

Sem acesso ao pão ázimo tradicional ou a ingredientes do Oriente, os cristãos-novos adaptaram sua cozinha ao que a terra lhes oferecia. A farinha de mandioca, a castanha-do-Pará, o mel de abelha nativa passaram a integrar uma culinária onde a identidade era preservada de forma sutil, mas potente. Ao invés de Halá, servia-se beiju com Castanha do Pará. E assim, a comida virava uma oração sem palavras, um rito de fé disfarçado em alimento cotidiano.

Hoje, quando vemos um beiju sendo assado lentamente sobre uma chapa quente, polvilhado com castanha ralada, estamos diante de um alimento que carrega em si três tradições profundas: a indígena, a judaica e a amazônica. A mandioca representa o saber ancestral da terra, a castanha é o fruto sagrado da floresta e o gesto

de adaptar, de cozinhar com propósito e discrição, remonta à herança dos judeus que aqui chegaram forçados a esquecer, mas que nunca deixaram de lembrar.

Por tudo isso, o beiju é mais do que um prato nativo. Ao longo do tempo, tornou-se também um veículo de memória e resiliência.

Quando os judeus sefarditas chegaram à Amazônia, substituíram as nozes e avelãs da Europa pela castanha-do-Pará, o fruto sagrado da floresta. Nesse gesto simples e silencioso, criaram não apenas um alimento, mas uma nova forma de permanecerem fiéis à sua identidade.

Redescobrir essa história é mais do que conhecer o passado é reconhecer em nós mesmos os traços de uma identidade negada, perseguida, mas nunca extinta. Como diz Anita Novinsky, "o Brasil é um país de cristãos-novos que esqueceu que o era". E talvez esteja na hora de lembrar.

Outro aspecto interessante é sincretismo cultural e religioso dessa sociedade hibrida (cabocla), que durante os trinta dias, a mulher que concebera um bebê fica de resguardo, comendo só frango, açaí, mingau de carimã, e peixe. Tudo para dar “sustância”, força

para a recuperação. Muitas famílias de origem portuguesas lançam uma moeda na primeira água de banho do bebê e depois dizem em tomar o mijo da criança, que seria uma festa para o nascimento do bebê. Muitas famílias têm a tradição de batizar o menino na igreja ao oitavo dia de nascido e acender uma vela ou lamparina no quarto onde o parto iria acontecer, outras elevam o bebê e oferecem a D'us.

Entre os costumes também estão: não comer carne com sangue, forma de abate do animal, quando o sangue caído ao chão, é coberto com terra ou se faz um buraco para reservar o mesmo, a faca usada no abate de animais é testada na unha, comer apenas comida preparada pela mãe ou pela avó materna, costuma beijar qualquer pedaço de pão que cai no chão, acender velas nas sextas-feiras à noite, limpar a casa nas sextas-feiras durante o dia, varrer a casa de fora pra dentro, pedir a benção para os pais na hora da saída e da chegada em casa, jogar um pouco de bebida para o santo antes de beber *(tradição com origem no vinho derramado para Elias no ritual de Pêssach, a Páscoa Judaica)*, Abate do frango de cabeça para baixo até que todo sangue caia em terra.

Essas práticas, ainda são vivas em Cametá e em outras partes da região amazônica, revelam traços culturais transmitidos por gerações e carregam marcas de uma herança criptojudaica. Em meio ao cotidiano e à oralidade familiar, resistem costumes que se alinham, muitas vezes, de forma inconsciente, a antigos preceitos do judaísmo. Ainda que sejam significados, ao longo do tempo, incorporados ao imaginário popular e cristão local, esses rituais apontam para uma memória ancestral que sobrevive nos gestos simples do dia a dia. São expressões de uma identidade híbrida, silenciosa, mas persistente, indícios de uma história que, embora muitas vezes apagada, continua a pulsar discretamente no tecido cultural da Amazônia.

Henrique Veltman afirma que, a Amazônia continuou sendo o território por excelência dos mitos, dos sonhos e da fortuna. Até o período das reformas pombalinas, em meados século XVIII, o atual território amazônico correspondia, em sua parte já apropriada, a um Estado à parte do Estado Colonial Brasileiro, diretamente subordinado à metrópole lusitana.

7 - COMUNIDADE DOS HEBRAICOS DE CAMETÁ E MOCAJUBA

Durante os séculos XVIII e XIX, a Província do Grão-Pará passou a figurar, com destaque, nos planos coloniais portugueses como uma fronteira estratégica e promissora. A região amazônica, ainda amplamente inexplorada pelos padrões europeus, era apresentada como um verdadeiro Éden tropical. Para consolidar o domínio sobre essa vasta área, o governo português lançou uma campanha de propaganda na Europa e na África, promovendo o Grão-Pará como terra de fartura, onde era possível ascender socialmente e alcançar riquezas por meio do comércio, da agricultura e da exploração da natureza.

Essa propaganda não apenas visava suprir a crônica falta de mão de obra, mas também reforçava o projeto geopolítico de povoamento e defesa da região contra potências estrangeiras. Colonos portugueses empobrecidos, Libaneses, Turcos e até mesmo judeus marroquinos, foram atraídos pela promessa de liberdade, terras, riquezas e oportunidades. Muitos viam na Amazônia não

só um lugar de trabalho, mas também um espaço simbólico de recomeço, ligado às profecias bíblicas de uma nova terra e a um futuro messiânico.

Esses grupos passaram a compor gradativamente a base de uma sociedade regional que crescia com relativo dinamismo. Comerciantes, artífices, pequenos agricultores e barqueiros, conhecidos como regatões, constituíram redes de abastecimento e troca que interligavam o interior da floresta aos portos de exportação, como Belém.

Ainda no século XIX, Cametá se despontava como a segunda cidade mais populosa da Província do Grão-Pará. Segundo o recenciamento de 1874, conta na comarca de Cametá 26.690 habitantes. Assim distribuída: 15.401 em Cametá, 3.678 na Vila do Tocantins (Vila do Carmo), 3.243 Mocajuba e 4.368 em Baião.

Os judeus tiveram uma importante participação histórica na construção da identidade cultural e econômica do povo cametaense, estimasse que quase 25% da população cametaense era de ascendência judaica até no final do século XIX, mas sua história foi ignorada principalmente pelo aculturamento e o sincretismo religioso.

Em meados do século XIX, Cametá junto com Mocajuba já possuíam a maior colônia judaica do norte do Brasil. Ainda nos dias de hoje, é possível ver nas ruas dessas duas cidades, prédios, cartórios, laboratórios, cemitérios com os nomes dos hebraicos; estimasse que ainda tenha hoje, cerca de 12.000 remanescentes com sobrenomes marroquinos; entre filhos, netos, bisnetos e descendentes dos judeus sefarditas que imigram para a região Amazônica-Tocantina no início do século XIX. Esses descendentes encontram-se espalhados e entrelaçados pelos rios, ilhas, igarapés, florestas e quilombos da região, sobretudo nas cidades de Cametá, Mocajuba e Baião, bem como em vilas como Carapajó e Vila do Carmo do Tocantins.

Para se ter um número exato, seria necessário um trabalho minucioso de caráter estatístico. Ainda assim, é certo que ultrapassam os milhares apenas ao longo do Rio Tocantins. Muitos sequer têm consciência de que são descendentes dos filhos de Israel, carregando apenas os sobrenomes herdados. Outros, até hoje, escondem a sua identidade por receio do antissemitismo. Há ainda os que, por influência de uma visão deturpada, sentem vergonha de serem comparados ao "Judas", já que muitos devotos cristãos associam os judeus à ideia de terem "traído Jesus".

Por outro lado, alguns, mais informados e orgulhosos de sua história, assumem essa herança e se reconhecem como filhos de judeus, resgatando uma memória que, apesar de silenciada por séculos, continua viva nas famílias e tradições da região.

Inicialmente, esses imigrantes de judeus sefarditas que vieram para Amazônia, entre muitos solteiros, passaram a ser regatão e administradores de barracões de coletas de produtos da floresta, conhecida também como droga do sertão. As famílias judias oriundas da diáspora, pós inquisição, foram chegando paulatinamente em Cametá e outras cidades na Amazônia. No início do século XIX, muitas fugindo da fome, guerra, dos surtos de doenças e epidemias que eram muito comuns na época.

Essa imigração teve como vertente importante a rede de comunicação e ajuda judaica ligada, principalmente, às sinagogas marroquinas, além de outros contextos políticos, econômicos e biológicos que assolavam o norte da África como, a Cólera.

Destaco aqui, a presença das famílias David e Cohen, judeus sefarditas que já estavam em Cametá desde o início do século XIX. Meus estudos apontam que essa presença se dá após a abertura dos portos às Nações Amigas, decretada em 28 de janeiro de 1808,

marco fundamental na história do Brasil e da política colonial portuguesa, que acabou refletindo também na Amazônia brasileira. Esta medida foi tomada logo após a chegada da família real portuguesa ao Brasil, fugindo das invasões napoleónicas na Europa. Essas famílias chegam em Cametá por volta dos anos de 1810 a 1818 e vinham do porto de Belém do Grão-Pará.

Com a Abertura dos Portos e com a presença britânica, o ambiente começou a tornar-se mais propício à tolerância religiosa, principalmente aos protestantes ingleses e posteriormente aos Judeus. Assim, alguns judeus começaram a chegar abertamente, especialmente de origem sefardita, vindos principalmente do Marrocos, Turquia, Gibraltar, Ilhas Açores, Madeira e do Mediterrâneo em geral.

Os aspectos econômicos e sociais, junto a relatos de memórias, da inserção das comunidades judaicas na realidade amazônica são de grande valia, não só para a história desta comunidade, como também, para ajudar a fazer uma releitura histórica sobre Cametá e a Amazônia Tocantina.

Quase sempre, quando pesquisadores se referem à Amazônia, são ressaltados os povos das florestas, ribeirinhos, quilombolas, mas pouco são citados os grupos de ascendência judaica que se encontram radicados há séculos na região amazônica, demarcando de uma forma ou de outra, seu território identitário. É importante frisar que dois séculos de imigração é algo muito significativo para um país que tem um pouco mais de quinhentos anos.

A Sinagoga dos Hebraicos de Cametá, inicialmente chamada **Beit HaShalom** (Casa da Paz), surgiu em um período conturbado no Pará, durante o período da Adesão do Pará a Independência do Brasil, foi uma das primeiras sinagogas estabelecidas na Amazônia brasileira, datada entre 1824/1825. Inicialmente, os cultos e serviços religiosos eram realizados de forma domiciliar. A legalização de cultos não católicos, pelo Artigo 5º da Constituição de 1824, permitiu que a sinagoga funcionasse na primeira rua da cidade em caráter domiciliar, nos fundos do prédio comercial arrendado pela família Cohen e David. Neste primeiro momento, as reuniões eram discretas envolvendo poucas famílias. Segundo a tradição oral histórica da comunidade hebraica de Cametá, atribui-se a primeira Sefer Torah da Amazônia trazida pela família Cohen por volta dos anos de 1810 a 1818, possivelmente a que esteja no Museu de São Paulo. As fontes são quase homogêneas dos netos e

bisnetos da família Benassuly, Sabbá e Cohen, que fazem essa mesma alegação sem ter como provar.

Os primeiros imigrantes judeus do mediterrâneo migraram para o Grão-Pará, após saberem que os que residiam na província, não seriam mais perseguidos por inquisição alguma. Isso ocorreu graças a coroa inglesa em um Tratado de Aliança e Amizade assinado no Rio de Janeiro pelo ministro da Grão Bretanha Strangford e o Conde de Linhares, representando o príncipe D. João.

Vale ressaltar, que há dois ramos da família Cohen em Cametá, um que chegara por volta de 1810 a 1818, outro em meados de 1850, vindo do Marrocos, via Lisboa, para o porto de Belém. Tendo como destino os rios da Amazônia esses imigrantes passaram a adquirir terras, se fixaram posteriormente na vila do Carapajó e no rio dos Cohen, não se sabe se vieram motivados pela família anterior já inserida em Cametá desde 1810, ou devido a cólera que assolava o Marrocos naquele período. Por não serem analfabetos e conhecerem bem a álgebra[66], logo se dedicaram ao comércio das drogas do sertão. A língua não era impedimento,

[66] Ramo da matemática que estuda as relações e operações entre **números, símbolos e letras.**

pois muitos falavam o Ladino e o Hakitia, ambos dialetos com base na língua hispânica-portuguesa.

Segundo relatos históricos e tradicionais da família Cohen, dos que vieram do Marrocos, esta família pertencera a Comunidade Israelita de Tanger, Kenesset Haguedolá, a Grande Congregação, durante o rabinato do Rebi Cabalista Abraham Toledano, que assumiu a comunidade hebraica em 1792, parte da família Cohen que moravam no Marrocos, migrou para as ilhas Açores e Cabo Verde, onde lá, se reuniam de forma domiciliar. Com abertura dos portos brasileiros, esse ramo da família Cohen imigrou para Belém, onde passaram poucos meses, até chegarem em Cametá, cidade prospera na época.

Registra-se também a chegada em Belém do Pará, do Sr. José Benjo, judeu marroquino, por volta do ano de 1810, e que em 1823, requereu junto a coroa portuguesa sua naturalização logo após a Adesão do Grão-Pará a Independência do Brasil.

Já em relação à família David, que chegou a Cametá no mesmo período que os primeiros Cohen, existem duas linhas investigativas sobre a sua origem, uma delas aponta que seriam judeus provenientes da região do Líbano, que, na época, fazia parte

do Império Turco-Otomano, a outra é que seriam provenientes de Gibraltar e que antes de se estabelecerem na Amazónia teriam passado pela ilha Madeira.

Embora a maioria dos imigrantes vindos do Líbano fosse de origem cristã, há registos da presença de judeus libaneses nesse mesmo período. Esses imigrantes chegaram ao Brasil portando passaportes otomanos e, de forma genérica, eram chamados de "turcos", independentemente da sua etnia.

No Pará, duas cidades assumem destaque na história dos David: Cametá e Breves. Ambas eram importantes polos comerciais regionais. Foi neste ambiente que a família David se estabeleceu, atuando inicialmente na exploração do comércio de madeiras, depois seus filhos no comércio de secos e molhados, um padrão comum entre imigrantes turcos e judeus na Amazónia.

Em Cametá, esta família se dedicou ao comércio de regatão e de secos e molhados, atualmente seus descendentes residem na região do Parurú, Mendaruçu, Mutuacá e Tamanduazinho.

Outro caso de importante registro é o da família Sabbá, na Amazónia. Em 21 de janeiro de 1873, Jacob Sabbá, comerciante israelita oriundo de Marrocos, entrou para a história da Amazónia ao solicitar sua naturalização como cidadão brasileiro, por meio de uma carta dirigida a Dom Pedro II. No documento, Jacob ressaltava sua residência em Cametá no Pará desde 1854, na carta expressava o desejo de estabelecer raízes definitivas no país que escolhera como pátria.

O processo de naturalização foi conduzido em Cametá e documentos oficiais atestam sua boa conduta, vida familiar e atividade profissional. Casado com Carlota Sabbá, natural de Cametá e seguidora do rito israelita. Jacob era pai de seis filhos: Fortunata, Alisse, Simy, Benedicto, Mimom e Maria. Testemunhos de autoridades locais, como o juiz de direito da comarca e o capitão da Guarda Nacional, confirmaram publicamente a reputação ilibada da família, amplamente documentadas.

A carta de Jacob e os documentos anexos não representam apenas um ato jurídico, mas evidenciam o processo de integração de uma família judia marroquina na Amazónia. Esta trajetória se insere no movimento migratório mais amplo de judeus oriundos

de cidades como Tânger, Tetuão e Fez, que chegaram à região amazónica ao longo do século XIX.

Em Cametá, Jacob e Carlota Sabbá destacaram-se tanto no comércio como na liderança comunitária. A história local recorda Carlota como a primeira mulher judia a exercer protagonismo nas práticas religiosas da comunidade, liderando outras mulheres na preparação dos alimentos para as celebrações de Rosh Hashaná e Yom Kipur. O Shabat era observado com solenidade, com os homens trajando linho branco e Carlota entoando cânticos em hebraico e ladino, preservando tradições seculares em pleno contexto amazónico.

Mesmo sem a presença de rabinos, a comunidade mantinha o zelo pelos ritos sefarditas e pelas práticas funerárias judaicas. Nomes como Benedicto Sabbá, Fortunato Sabbá e Mimon Sabbá permanecem associados à prosperidade e continuidade da família, que gerou descendentes em número expressivo.

Com o declínio do ciclo da borracha, parte desta família emigrou para Belém, Manaus, Minas Gerais, Israel e outros destinos internacionais. Contudo, em Cametá e localidades vizinhas permaneceram descendentes que, em muitos casos, se afastaram da fé

judaica, preservando apenas os sobrenomes. Alguns tentaram posteriormente retomar a identidade judaica, mas encontraram resistências institucionais e sociais, popularmente conhecido no meio judaico pelos seus descendentes como "porta na cara".[67]

A saga dos judeus marroquinos na Amazónia é uma história de fé, resistência e reinvenção. Famílias como os Sabbá chegaram em Cametá e Mocajuba no século XIX, trazendo consigo tradições que sobreviveram, mesmo no coração da floresta. Guardaram o Shabat, celebraram o Rosh Hashaná e o Yom Kipur, cantaram em hebraico e ladino, e ergueram uma sinagoga onde mantinham viva a sua identidade, ainda que longe dos grandes centros judaicos.

No entanto, o que mais dói é ver que muitos desses descendentes, com um forte desejo de retornar ao judaísmo, acabam esbarrando em portas fechadas. As comunidades judaicas do Norte do Brasil, na maioria dos casos, não os acolhem. Eles são frequentemente tratados como "misturados", "estranhos", "Cablocos" ou "ilegítimos", apesar de carregarem consigo histórias de família e costumes que foram preservados e transmitidos por gerações.

---

[67] A não permissão de entrada na sinagoga de descendentes ou quem deseja fazer Teshuvá (retorno).

O resultado é amargo e a grande maioria, cerca de 99% desses descendentes, não consegue fazer seu retorno ao judaísmo. Eles permanecem em um limbo, vivendo de memórias e tradições, rejeitados por um povo que, ironicamente, parece não se lembrar das rejeições históricas que tanto sofreram. Essa atitude se repete na forma de um "apartheid" silencioso e cheio de estereótipos, que atinge milhares de descendentes na Amazônia brasileira. Escrevo sobre esse preconceito silencioso, ciente das críticas que poderei receber da minha própria comunidade.

Esta realidade precisa ser lembrada, não apenas como uma questão religiosa, mas como um tema de justiça histórica e cultural. Pois negar a estes descendentes o direito de se reconectar às suas raízes é perpetuar a exclusão que começou há séculos, quando seus antepassados foram forçados a se converter, a esconder sua fé ou a se reinventar.

Falar sobre os judeus cabocos da Amazónia é dar voz a uma memória que insiste em sobreviver. E talvez, ao reconhecer essa história, possamos abrir caminhos para que essas famílias deixem de ser apenas “herdeiros de um passado esquecido” e lhes dar, pelo menos, a oportunidade dos que desejam a chance de fazer o longo percurso de volta ao verdadeiro judaísmo.

A presença judaica em Cametá e Mocajuba, embora discreta hoje em dia, ainda é uma parte viva da memória da região. Os nomes desses judeus ressoam não só em documentos, mas também nas histórias contadas localmente, servindo como uma ponte entre o Marrocos, a Amazônia e, mais recentemente, Israel.

Contudo, foi a explosão da borracha, como matéria-prima industrial que, verdadeiramente, incendiou os sonhos de milhares de israelitas. Os judeus marroquinos, tal como muitos outros, embarcaram na corrida para a Amazónia, atraídos pelas riquezas que brotavam dos seringais. Tal como antes haviam feito os judeus portugueses no tempo do açúcar e das drogas do sertão, agora era a vez dos sefarditas do Norte de África marcarem a sua presença na Amazônia.

Com destino ao Pará, Amazonas e até o longínquo Peru, muitos seguiram por meses de viagem, primeiro de navio, depois por rios e igarapés, até se estabelecerem em cidades como Belém, Cametá, Santarém, Gurupá, Óbidos, Alenquer, Parintins, Manaus e Iquito, capital da região de Loreto e da província de Maynas, Peru. Antes disso, já existiam criptojudeus na região como foi men-

cionado no capítulo anterior. Em meados do século XVIII, o Marquês de Pombal também trouxe muitos outros criptojudeus do Marrocos para o Mazagão, atual Amapá.

Voltando para Belém, em 1823, um pequeno grupo formava o primeiro minian, quórum de oração, na casa de José Benjó, na atual Rua Sete de Setembro. Surgia, ali, a semente da primeira Comunidade Judaica no Norte do Brasil, que meses depois daria início a Sinagoga Essel Abraham, em 1824, liderada por Abraham Acris. Em 1826, outro grupo de israelitas se formaram sob liderança de Elias Israel, e famílias oriundas de Gibraltar, além de uma família do nordeste brasileiro, com a do Sr. Samuel da Veiga, que segundo os historiadores Egon e Fieda Wollf, o Sr. Samuel Veiga seria descendente e integrante do que restou dos dispersos da antiga Comunidade Israelita de Recife. Essa união formaria, em 1828, uma nova comunidade israelita em Belém, que mais tarde seria fundada, em 1889, por Judah (Leão) a Sinagoga Shaar Hashamaim (Porta do Céu).

Outra grande figura do judaísmo no Norte do Brasil foi o Major Eliezer Moyses Levy, que serviu como prefeito de Macapá por duas vezes e de Afuá por uma. Seu irmão, Moyses, também foi prefeito de Igarapé-Mirim.

Mesmo em tempos difíceis, o major Eliezer jamais perdeu sua consciência política e comunitária. Depois de deixar o interior, onde também possuía uma companhia de navegação, ele se tornou um fervoroso sionista e fundou o jornal "A Voz de Israel".

Sua filha, Anita Levy, junto com o primo, o sábio e erudito David José Perez, fundaram na década de 1930, o Deborah Clube, que era uma associação de moças que se dedicavam a organizar encontros e festas, além de ajudarem a comunidade judaica local. Um dos filhos do major, o Dr. Judah Eliezer Levy, tornou-se um dos mais importantes arquitetos do Pará, responsável pela construção e reforma de três sinagogas: a Essel Abraham e a Shaar Hashamain em Belém, e a Beth-Yaacov/Rebi Meyr em Manaus.

A comunidade de Belém prosperou e, em 1848, inaugurava o primeiro cemitério judaico do Brasil independente, junto ao da Soledade. Vieram também judeus sefarditas ingleses e outros magrebinos, como Jacob Gabay e Luiz Manfredo Levy, que se tornaram donos de terras e fazendas. A maioria, no entanto, estabeleceu-se no comércio, especialmente na exportação das famosas "drogas do sertão".

Era uma vida de adaptação, no porto, muitos trocavam o kipá marroquino por um chapéu europeu. Ao longo dos rios, enfrentavam viagens longas, muitas vezes incertas, até cidades onde parentes os esperavam. Muitos chegavam solteiros, sonhando em voltar ricos ao Marrocos, mas centenas não voltaram e se casaram com as caboclas[68]. Os que prosperaram buscavam irmãos, noivas, esposas e os pais. A cadeia migratória tomava forma.

Para se integrarem, sem perder a identidade, adotaram diversas estratégias, alguns traduziram os nomes Elmaleh virou Salgado, Bar Moshé transformou-se em Alves, Shalom passou a se chamar da Paz, Alcain, a se chamar Alvin.

Destacaram-se pelo diálogo inter-religioso e pela solidariedade, Maria (Meryan) Sabbá, de Cametá, era reverenciada na sociedade cametaense, respeitada na política e sociedade local, líder intrépida e caridosa, foi uma mulher líder da Comunidade Hebraica de Cametá, era uma verdadeira apaziguadora de conflitos internos entre judeus Turcos e Marroquinos, como também entre os católicos e judeus, seu nome serviu como inspiração para muitas

[68] Mulheres de raças misturadas com os nativos locais.

mulheres da comunidade de Belém do Pará. Ela também ficou famosa pelas suas ações caritativas, como nos contou o cronista Eidorfe Moreira.

A história da primeira sinagoga de Cametá guarda memórias silenciosas de um tempo em que a fé judaica florescia como açaizeiro às margens do Tocantins. Como já mencionado em tradições orais preservadas por descendentes locais, este espaço sagrado funcionava nos fundos do conhecido comércio Casa da Paz, um nome que, não por acaso, foi imediatamente apropriado pela comunidade hebraica com o afetuoso título de "Beit H'ashalom", ou ainda "Beit Shalom", ambas expressões hebraicas que significam "Casa da Paz".

Antes mesmo da criação formal deste espaço em 1824, a família Cohen, um dos pilares da comunidade judaica local, relata que os encontros religiosos eram feitos de forma clandestina, especialmente durante os Shabat. O motivo da discrição residia tanto no receio de perseguições quanto na tentativa de preservar uma identidade religiosa numa terra ainda marcada por heranças coloniais e tensões sociais.

Mas foi somente a partir de 1825 que os judeus que habitavam na região de Cametá puderam ter um compartilhamento exclusivo para os serviços religiosos com sua Sefer Torah exposta na pequena comunidade existente. Havia um Aron HaKodesh[69] de castanheira, fabricado pela família David, e a primeira Tebá foram improvisadas e doadas pela família Perez[70].

Durante o turbulento período da Cabanagem (1835–1838), a comunidade judaica de Cametá parece ter atravessado os conflitos com relativa apreensão. Enquanto várias partes do Grão-Pará se viam mergulhadas em lutas sangrentas, Cametá tornou-se um refúgio estratégico, ganhando relevância política e militar ao servir, inclusive, como sede temporária do governo imperial.

Esse cenário atraiu muitos imigrantes, sobretudo portugueses, que buscavam proteção contra os cabanos, grupo rebelde que os via como representantes de uma elite burguesa e opressora.

Durante duas décadas e meia a Sinagoga de Cametá funcionou nesse espaço, atrás do Comércio "Casa da Paz". Por volta de

[69] É o armário ou compartimento especial localizado na parede leste da sinagoga, voltada para Jerusalém.
[70] É o local de onde se faz a leitura da Torá — equivalente ao púlpito ou tribuna central da sala de oração.

1838 a 1860 começaram a chegar dezenas de imigrantes israelitas oriundos do Marrocos e Açores, com isso houve a necessidade de alojar muitos mancebos no prédio da Sinagoga, logo se tirou a divisória de madeira, permitindo maior espaço para os novos imigrantes recém-chegados, com isso as reuniões naquele momento passaram a ser feitas nas casas dos hebraicos marroquinos, que já haviam se acomodado na cidade como aviadores de Cacau e produtos da Amazônia. Neste prédio também funcionava um comércio especializado na compra de Cacau que era comercializado em Belém. O início da Comunidade Hebraica de Cametá funcionou como uma rede de autoajuda israelita, uma espécie de firma aviadora de Cacau e outros produtos amazônicos, onde empregava imigrantes judeus pobres oriundos da diáspora do norte da África, nesta bendita edificação arrendada, havia um espaço exclusivo de utensílios para os serviços, como: armário onde se guardava o rolo da Torah e a mesa que servia como Tebá. Havia ainda, uma corrida de muitos israelitas em se casar com as brasileiras, para terem acesso à cidadania, algo que dividia opiniões dentro da Comunidade Israelita de Cametá.

Entre os anos de 1850 e 1852, o prédio da Sinagoga dos Hebraicos de Cametá foi adaptado de forma padrão para funcionar como uma Sinagoga oficial, os imigrantes pobres passaram a ser

acomodados em casas de parentes e amigos da comunidade, outros se amancebaram com as filhas do Tocantins, onde foram povoar os rios e igarapés da região. Neste período, o prédio foi readaptado, passando a ter uma secção para as mulheres, chamada de ezrat nashim (עזרת נשים).

Em julho de 1848, desembarcou no Pará um homem discreto, mas que logo despertaria curiosidade e desconfiança entre os judeus. Chamava-se Judas Bem Seil e dizia ser judeu, vindo do Maranhão, onde era conhecido por outro nome, Joaquim Maxado, caixeiro-viajante de ofício, percorria vilarejos e cidades como em Cametá, vendendo suas mercadorias, guiado pela esperança de encontrar abrigo e sustento entre os seus. No entanto, ao tentar se inserir nas redes comerciais judaicas de Belém e Cametá, enfrentou obstáculos. A falta de documentos que comprovassem sua identidade verdadeira gerou desconfiança e seus pares não sabiam se deviam aceitá-lo como irmão de fé ou tratá-lo como impostor. A diferença de nomes, Judas em um lugar, Joaquim em outro, tornava tudo mais difícil numa época em que a palavra e a honra ainda valiam mais que papéis.

Sentindo-se isolado e injustiçado, Judas Bem Seil resolveu contar sua história por escrito. Redigiu um documento que relatava sua origem, seus caminhos e a razão da mudança de nome. E, para respaldar sua versão, conseguiu o apoio de 22 testemunhas que assinaram o texto, confirmando a veracidade de seus relatos e sua condição de judeu.

Este feito ganhou espaço público e o documento foi publicado no jornal "Treze de maio", edição nº 819, datada de 1858, na página 4 e com isso, sua história, antes envolta em dúvida, passou a circular em todo Pará. Foi um ato raro de reconhecimento público da identidade de um judeu errante na Amazónia, num tempo em que a invisibilidade era, muitas vezes, a única forma de proteção.

Em meados do século XIX, diante da ameaça da guerra entre a Espanha e o Marrocos, mergulhados em um cenário de instabilidade religiosa e econômica, milhares de judeus marroquinos buscaram uma nova vida longe da tensão que assolava sua morada. Movidos por relatos que corriam de boca em boca sobre a abundância de riquezas e a grande demanda de trabalho nas florestas da Amazônia, dezenas de famílias foram cooptadas pela promessa de esperança e riqueza.

Foi o início do Ciclo da Borracha, um período que transformou profundamente a economia e a geografia humana da região amazônica. Entre os que chegaram estavam também judeus turcos, conhecidos como Foiquinos, que, junto aos marroquinos, encontraram em Cametá, um território fértil para recomeçar.

Neste cenário de crescimento e reorganização, a comunidade judaica de Cametá deu um passo importante na consolidação de sua identidade religiosa e cultural. Por volta de 1853, o prédio arrendado que até então funcionava dividido, como uma firma aviadora para a compra de cacau, arrendado pela própria comunidade, passou por uma transformação significativa e foi convertido exclusivamente em uma sinagoga, um espaço sagrado de oração, ensino e preservação da tradição sefardita.

Segundo relatos orais, a mudança de uso do edifício se deu após uma grande cheia do rio Tocantins. A enchente tornou inviável a permanência de algumas famílias que moravam no prédio provisoriamente, revelando a urgência de uma reforma e restauração do prédio.

Conforme alguns relatos, as famílias Benchimol e Cohen tinham seus respectivos rolos de Torah, os Benchimol tinham uma Sefer Torah recém trazida do Marrocos, que posteriormente foi levada por eles para Itacoatiara, no Amazonas, não se sabe dizer se foi pelo Sr. Leão Benchimol ou Davi Benchimol. A partir daí a sinagoga passou a funcionar de forma dedicada e organizada, pois a Sefer Torah dos Cohen não estava em bom estado.

Com a chegada deste novo grupo de judeus marroquinos, chamados também de "megorashim[71]" a sinagoga passou a seguir um serviço religioso rigoroso, que alternavam inicialmente entre as famílias patriarcais: Abensur, Bensimon, Benchimol, Benassuly, Benoliel, Cohen, Pazuello, Perez, Seruya, Pinto, Sabbá e os Azancot e Melul de Baião.

A Comunidade dos Hebraicos de Cametá atuava de forma autônoma em relação à comunidade de Belém, com ligação direta com as Sinagogas de Tanger. No século XIX, havia uma rivalidade interna e disputas entre seus membros, o que pode explicar a es-

[71] São descendentes dos judeus que viviam na Península Ibérica (principalmente na Espanha) e que foram forçados a sair de seus territórios após os Reis Católicos decretarem a expulsão de todos os judeus que não se convertessem ao cristianismo.

cassa documentação histórica sobre uma comunidade que, segundo relatos e documentos, chegou a ser mais numerosa do que a de Belém do Pará. Essa disparidade provavelmente devida às questões socioeconômicas, a maioria dos judeus que chegava a Cametá eram enviados por comerciantes israelitas de Belém, com o objetivo de atuar como aviadores ou gerentes de armazéns na aquisição de borracha e insumos provenientes da floresta. Com o tempo, muitos desses judeus adquiriram expertise suficiente para estabelecer seus próprios negócios e, assim, conquistar sua independência.

O aviador judeu em Cametá, especialmente no ciclo da borracha, nos séculos XIX e início do XX, era uma figura estratégica dentro do sistema econômico da floresta. Ele atuava como elo de compra das mercadorias entre a cidade de Belém e o interior de Cametá, Rio Pará, Rio Amazonas, Mocajuba, Santarém, Marajó e Baião.

Logo os judeus de Cametá se tornariam protagonistas de seu próprio destino, navegando nos rios da região como regatões e aviadores, como comerciantes nos principais rios da região Tocantina e amazônica.

Os aviadores eram intermediários comerciais ou agentes de abastecimento e tinham a função de fornecer mercadorias aos seringueiros ou aos patrões dos seringais, os seringalistas, como: mantimentos, ferramentas, roupas, armas etc. Os regatões recebiam como pagamento a borracha extraída da floresta em troca de comida e mantimentos básicos e repassavam esta borracha aos grandes comerciantes urbanos em Belém com quem mantinham vínculos comerciais.

Em 1854, chegaram muitas outras famílias israelitas em Cametá, que rapidamente se integraram à comunidade local. Com sensibilidade e liderança, passaram a atuar, na tentativa de aproximar diferentes grupos judaicos, especialmente os Foinquinos, judeus de origem turco-otomana, e famílias que não eram reconhecidas como descendentes dos megorashim, os judeus sefarditas expulsos da Península Ibérica. Entre essas famílias estavam os Bohadana, Benassuly, Dayan, Melul e Abulafia, que por vez eram vistos como "toshavim"[72]

A tensão de fundo étnico religiosa somado ao caso do Judas Bem Seil vindo do Maranhão, que em sua passagem por Cametá,

[72] Judeus que viviam há séculos em terras muçulmanas do norte da África.

gerou uma espécie de cisão comunitária. Em resposta à exclusão e ao rigor tradicional da Sinagoga H'ashalom, os Foinquinos e outros judeus considerados "misturados" passaram a se reunir de forma independente, em ambientes domiciliares, ora na residência dos Foiquinos, depois nos Alves e também na residência dos Moreira, criando um outro grupo israelita em Cametá. Esse novo grupo era marcado por uma prática religiosa menos rígida, mais aberta à diversidade e à realidade amazônica, tal grupo acolhia casamentos mistos, judeus de linhagens contestadas e até pessoas que se identificavam descendentes de "cristãos-novos", que redescobriam suas origens hebraicas com as histórias contadas pelos judeus Turcos que interagiam em bares e nos mercados de forma mais aberta com os nativos. Este grupo não eram números, portanto alguns membros, eram ligados à maçonaria e à política local.

Acervo Fotográfico Luís Peres – Res. dos Alves e depois dos Moreiras.

Em meados de 1855, o Pará vivenciou uma de suas mais graves crises sanitárias com a chegada do Cólera Morbus, uma infecção intestinal aguda e altamente letal causada pela bactéria "*Vibrio cholerae*". A epidemia aportou no Brasil através do porto de Belém, trazida por navios oriundos da Europa, entre eles, o navio português Defensor, que, segundo fontes da época, transportava contaminados sem o devido isolamento sanitário. A primeira onda da doença foi fulminante, somente nos primeiros meses, foram contabilizados mais de 1.400 óbitos na capital paraense, número considerado subestimado diante das mortes não registradas, especialmente entre populações indígenas e escravizados.

Diante do avanço veloz da epidemia, autoridades locais organizaram às pressas uma Comissão de Higiene Pública, liderada por médicos e intelectuais como Dr. Silva Castro, para tentar entender e conter a doença. No entanto, a cólera não trouxe apenas morte, mas também uma intensa disputa de saberes.

Na época, o conhecimento médico vivia uma profunda divisão: de um lado estavam os médicos formados na Europa, influenciados pelas ideias mais modernas de profilaxia, assepsia e controle sanitário e de outro, médicos locais ainda alinhados à práticas

antigas, como: sangrias, purgantes e o uso de "fumigações" com ervas ou cânfora para "expulsar os miasmas".

A doença se espalhou rapidamente pelas margens do rio Tocantins, ceifando vidas e provocando um clima de medo, preconceito e tensão social. A comunidade judaica local, que até então vivia de forma discreta, sentiu o peso da intolerância num momento em que o pânico falava mais alto do que a razão.

Segundo relatos orais, a sinagoga local foi fechada durante esse período crítico. Alguns beatos acusavam os judeus de terem trazido a cólera para Cametá, impulsionando um perigoso sentimento de perseguição. Temendo represálias, a família David refugiou-se em regiões afastadas e de difícil acesso, como Parurú e Mutuacá, no interior de Cametá. Outras famílias também optaram pela emigração, os Leão seguiram para Oeiras do Pará e Baião; os Bohadanas foram para Baião e Marajó, regiões que ofereciam mais segurança naquele momento de instabilidade.

Neste mesmo período, a comunidade israelita tomou a iniciativa de fundar o cemitério hebraico de Cametá. Embora muitos judeus tenham sido sepultados em locais diversos, principalmente

durante os surtos de cólera, a construção desse espaço foi uma resposta direta à necessidade de garantir um local sagrado de descanso para os seus mortos, em consonância aos preceitos religiosos judaicos. A criação do cemitério refletia também a presença significativa da comunidade hebraica na região.

Contudo, há registros que apontam para a existência de dois cemitérios ainda mais antigos em Cametá. Em 30 de maio de 2017, durante uma obra de alargamento de vias realizada pela Prefeitura de Cametá, foram descobertas ossadas humanas nas imediações do antigo Parque Barão do Rio Branco, em frente ao Clube Comercial, local popularmente conhecido como "Praça do Titio". A descoberta reforçou uma tese já mencionadas pelo jornal "A Luta" e pelo "Jornal Independente", em sua edição de 29 de maio de 1967, que sugeriria que ali teria funcionado o primeiro cemitério da cidade, possivelmente construído nas primeiras décadas do século XVIII.

Muitos dos mortos pobres, escravos e judeus não foram registrados nos livros de obituário público, sequer chegaram a ser enterrados em local adequado, foram criadas valas de cadáveres em vários cantos de Cametá, alguns judeus vítimas dessa epidemia

eram enterrados sem cerimônia, os pobres e os escravos eram até mesmo abandonados na rua ou nas matas próximas das vilas.

Durante os surtos de cólera Morbus, que atingiram o Pará entre 1855 e 1856, a cidade de Cametá foi duramente afetada pela doença que assolava também as populações ribeirinhas. Em meio ao pânico e ao colapso das estruturas de saúde e assistência pública, destacou-se a figura do médico Ângelo Custódio Corrêa, natural de Cametá, que dedicou e entregou sua vida no auxílio aos mais necessitados.

Médico e de espírito público, Ângelo Custodio não se escondeu, em vez de buscar refúgio, como muitos membros da elite local, permaneceu na cidade atuando ativamente na assistência às vítimas da epidemia. Organizou frentes de apoio, distribuiu mantimentos e tentou estabelecer alguma ordem nos serviços funerários, que haviam colapsado com o aumento dos óbitos. Enfrentando a doença de perto, acabou contraindo a cólera. Em uma tentativa de salvar sua vida, embarcou rumo a Belém, mas não resistiu à viagem e morreu a bordo, às margens do rio Tocantins, tornando-se um símbolo de sacrifício e abnegação para o povo cametaense. Sua morte não passou despercebida, pois há um lindo

tumulo no Cemitério de Cametá dedicado à sua morte, como reconhecimento pelos serviços prestados em um dos momentos mais sombrios da história do Pará, o imperador Dom Pedro II concedeu à sua esposa o título de Baronesa de Cametá, uma homenagem póstuma que eternizou seu nome na história nacional.

Muitos leigos em Cametá, na época, acusavam os judeus de terem trazido a moléstia do Marrocos nos barcos que chegavam aos portos da região. Para tentar amenizar os atritos, dois membros da comunidade hebraica, o médico Jacob Cohen e o "boticário" Levy Perez, passaram a ajudar os moradores de Cametá, temendo que a culpa recaísse sobre os judeus. No entanto, eram proibidos de atuar em conjunto com os clérigos católicos na assistência ao

Tela: Constantino Pedro Chaves da Motta, 1856-1858 – Cólera Morbus – Museu de Cametá

povo. Este episódio ocorreu durante a atuação do respeitado e heroico defensor de Cametá contra os cabanos, o pároco Padre Prudêncio.

Este acontecimento é retratado na pintura de Constantino Pedro Chaves da Motta. Entre os personagens israelitas mais emblemáticos desse período encontra-se o médico Jacob Cohen, figura pouco lembrada oficialmente, mas ainda presente na memória coletiva, ele teria sido representado no quadro "Colerá Morbus".

Apesar de se dispor a tratar os doentes da cidade, Jacob Cohen enfrentou resistência por conta de sua origem hebraica, já que muitos pacientes recusavam sua ajuda, dominados pela desconfiança e pelo preconceito. Há também quem afirme que Jacob Cohen teria sido o primeiro Hazan, líder religioso, da sinagoga local, reforçando sua importância espiritual e comunitária.

O seu destino, contudo, permanece um mistério e com o passar do tempo, transformou-se em lenda na história da Comunidade Hebraica de Cametá e Mocajuba.

A tela, encomendada pela coroa portuguesa para servir de prova de ofício, retrata a comitiva do Vice-presidente da Província do Grão-Pará Ângelo Custódio Corrêa na cidade de Cametá, prestando solidariedade à comunidade assolada pela cólera. Após a conclusão da obra, Meira Filho (1975, p.13) esclarece que ela ficou guardada no Liceu Paraense, hoje Colégio Estadual Paes de Carvalho, sendo posteriormente entregue ao município de Cametá, não se conhece, até o momento, o período que ocorreu tal transferência.

Nesta obra Pedro Chaves da Motta, retrata os acontecimentos da epidemia de cólera em Cametá e a atuação de Ângelo Custodio na tentativa de salvar seu povo conterrâneo, na tela é possível ver o povo sofrendo à margem do rio, no canto direito, um médico da Comunidade Hebraica de Cametá com vestimentas judias da época, vestindo uma roupa branca e um chapéu tradicional e no canto direito da tela, se pode ver a rejeição, por parte de algumas pessoas, no socorro do médico israelita.

No ano de 1866, D. Pedro II decreta a abertura do Rio Amazonas e seus afluentes à navegação mercante para todas as nações. A Linha Booth foi inaugurada ligando os portos de Manaus e Be-

lém à Europa, com isso a imigração israelita se intensificou na região, puncionando a comunidade hebraica de Cametá, centenas de judeus chegavam paulatinamente em busca de recomeço e riqueza.

Na segunda metade do século XIX, a comunidade hebraica de Cametá consolidava o seu lugar na vida social e cultural da cidade. Com discrição, mas com uma organização comunitária sólida, os judeus estabeleciam não apenas laços comerciais, mas também laços de convivência e respeito mútuo com outras parcelas da população local.

Em 1871, esse reconhecimento ganhou um marco simbólico importante durante uma visita do cônego Siqueira Mendes, figura política e religiosa de grande influência no Império e do governador da Província do Pará, Dr. Joaquim Pires de Franco. Foi feita uma visita ao prédio da sinagoga local e na ocasião, ocorreu por conta do lançamento da pedra fundamental para a construção do cais de Cametá, um projeto aguardado com expectativa pelos moradores da cidade.

O gesto de visitar a sinagoga, num momento tão solene e oficial, demonstrava não apenas respeito, mas um interesse de se tirar

o prédio do local para ganhar mais espaço para o futuro cais da cidade, apesar das dificuldades enfrentadas em décadas anteriores, como a epidemia de cólera e a intolerância popular, a comunidade seguia resiliente e atuante.

Na época, o Cônego Siqueira Mendes destacava-se como uma das figuras mais influentes da política paraense, com sólida projeção junto à corte imperial no Rio de Janeiro. Foi graças à sua habilidade de articulação política que Cametá conquistou importantes obras públicas, como o cais e o projeto de construção do paredão de contenção das margens do rio Tocantins, uma intervenção fundamental para proteger a cidade das frequentes inundações.

Com o aterro das áreas muradas, concluído em 1888, encerrou-se definitivamente o uso do antigo e perigoso passadiço de madeira, que por décadas fora o único acesso à zona ribeirinha. As mudanças urbanas trouxeram progresso, mas também revelaram tensões ocultas.

Durante a visita oficial à Cametá, o Cônego Siqueira Mendes visitou o prédio da sinagoga o que, à primeira vista, pareceu um gesto de respeito. No entanto, a decisão de remover a sinagoga

para dar lugar direto às obras causou certo mal-estar, especialmente entre membros da Comunidade Israelita de Cametá, a Igreja e setores populares da cidade. Muitos viam com desagrado a permanência da Sinagoga num espaço que poderia servir para a mobilidade de pessoas e mercadorias para o novo porto.

A disputa ia além do campo político ou da infraestrutura, pois havia interesses económicos em jogo. Os fundos da sinagoga davam diretamente para o novo cais, transformando a sua localização num ponto altamente cobiçado por comerciantes locais que desejavam aquele espaço para si. A comunidade hebraica, organizada e resiliente, resistiu à pressão mantendo a sua presença no local, o que, para alguns, simbolizava também uma forma de afirmar a sua identidade num cenário de rápidas transformações sociais.

Entre 1866 e 1888, a Comunidade dos Hebraicos de Cametá floresceu e se consolidou como uma das mais numerosas da região amazônica. Sua presença se estendia além dos limites de Cametá, alcançando localidades como Baião, Mocajuba, Limoeiro do Ajurú, Anajás e Oeiras do Pará, formando uma rede comunitária judaica viva e integrada com o comércio e a vida social da região.

Foi neste período que chegou à Cametá o jovem Samuel Hamú, pouco tempo depois de seu Bar Mitzvá, viera acompanhado, ou talvez trazido, por amigos da família que enxergavam na cidade uma nova oportunidade para a vida sefardita na Amazônia.

Desejoso de fincar raízes no Brasil, Samuel fez questão de se naturalizar brasileiro. Casou-se em primeiras núpcias com Abigail David[73], com quem teve duas filhas, que infelizmente faleceram ainda muito jovens.

Ao se estabelecer na região cametaense, Samuel iniciou sua trajetória como regatão, navegando em batelões que percorriam os rios tocantinos e marajoaras. Mais tarde, tornou-se aviador de produtos da floresta, atuando em parceria com o judeu português Pedro Alexandrino Chaves, grande proprietário de terras de castanha do Pará em Anajás e Cametá. O português mantinha em Belém um depósito que funcionava também como armazém e entreposto, de onde despachava mercadorias amazônicas para Portugal e Inglaterra, prestando serviços a diversos comerciantes cametaenses e marajoara.

[73] Atribuísse o sobrenome a primeira esposa de Samuel Hamú a Abigail David, mas essa história não pode ser provada no momento.

No início do século XX, Samuel Hamú já havia ampliado seus negócios. De regatão, tornou-se comerciante e arrendou um seringal, consolidando-se como um próspero judeu amazônida e, em parceria com Alexandrino Chaves, passou a controlar rotas de regatão que cortavam o rio Tocantins, o rio Pará até Gurupá, Portel e o rio Aramã, em Anajás.

No Tocantins, seu ponto principal de compra e comércio era em Mangabeira, Mocajuba, além de atuar na compra de Castanha do Pará desde Baião até Cametá. Em Mangabeira, mantinha uma casa aviadora que rivalizava diretamente na compra das Castanhas com as famílias Bensaquem e Leão Melul, também importantes no cenário econômico regional.

Entre os produtos mais importantes exportados a partir da província do Grão-Pará, até a metade do século XIX era a castanha do Pará.

A castanha-do-pará aparecia como o terceiro em termos de valor. Tal posição foi mantida até o início do século XX, quando começou o declínio da produção de cacau na Amazônia. A área do Tocantins, representado pelo Distrito de Cametá, aparecia como

importante centro fornecedor (BRUSQUE, 1862). Deve-se concluir que a produção atribuída a essa cidade era, na verdade, proveniente do Baixo e Médio Tocantins, área que apresentava em meados do século XIX a tendência, confirmada no século seguinte, de ser um grande produtor de castanhas.

No ano de 1873, começa a circular em Cametá um jornal cristão chamado de "O Jasmim", um folheto religioso de notícias e críticas a outros grupos religiosos que não fossem católicos. Na edição do dia 27 de julho de 1873, o jornal impresso retrata o episódio que envolveu o Padre Dacia, e suas duras críticas à Comunidade Israelita e protestante, que não se ajoelhavam como os Cristãos Católicos. O Padre Dacia era amado pelos beatos católicos e odiados pelos não praticantes, pois para o clérigo não havia dois termos para ser católicos em Cametá.

ANNO I. CAMETÁ, DOMINGO 27 DE JULHO DE 1873 NUMERO 26.

ASSIGNATURAS CAMETÁ
POR MEZ 500

ASSIGNATURAS PARA FORA
POR MEZ 540

BIBLIOTHECA NACIONAL RIO DE JANEIRO

O Jasmim

PROPRIETARIO MANOEL LEOPOLDINO PEREIRA LEITAO CACELLA.
Imprime-se e subscreve-se na Typographia de Cacella & Filhos, Largo das Mercez casa nº. RESPONSAVEL — O TENENTE CORONEL CACELLA.

Anno I – Jornal O jamim – Cametá, Domingo 27 de Julho de 1873 – Num 26.

Neste momento, muitos eram os textos publicados nos jornais paraenses de cunho antissemita, de cunho teológicos, político ou em folhetim intelectual, como os textos de Emilio Zola, que chamavam os judeus e libaneses de canalhas e amantes do dinheiro. Tais publicações influenciavam significativamente a sociedade da época e nos dias 2 e 3 de abril de 1892, aconteceu um dos primeiros episódios registrados de caça aos judeus na Amazônia, conforme consta no jornal A República, edição nº 628 daquele ano, com o título "Os judeus de Anajás – perseguições injustificadas". A vila de Anajás foi tomada por várias ondas de fanatismo religioso contra os judeus. Cristãos católicos exaltados se armaram com paus e facas contra os imigrantes hebreus que moravam e comercializavam na vila, então, comissário de polícia local os escoltou até a casa de um respeitado comerciante chamado Caetano Manoel Ferreira, que lhes deu proteção contra os arruaceiros, como relatou a notícia do jornal.

O democratas são monarchistas

Intitula-se partido *republicano* democratico, mas é manifestamente monarchico esse partido composto dos que sobreviveram *bestificados* ao naufragio de 15 de novembro.

Dizem-se *republicanos* e conspiram hypocritamente contra a Republica; dizem-se *democratas* e ostentam-se orgulhosos, fidalgos, nobres e vaidosos. Fazem a politica da emboscada, do embuste, do fingimento, das torpissimas dissimulações. Disfarçam para esconder vergonhosamente as suas pechas. Transformam se em verdadeiros *regatões* politicos, e, como esses judeus do mercado obceno, percorrem o interior do Estado, pregando a sedição e a intriga, com o despudor das almas damnadas. São falsos como os antigos jesuitas.

Aos que indagam dos seus principios affirmam o que hontem negaram, abraçam o que ha dias repelliram.

São monarchistas disfarçados.

Uma collecção completa d'«O Democrata», desde o seu primeiro até o ultimo numero, prova que esse jornal é monarchico pelos vicios da sua origem, pela natureza da sua propaganda, pelas idéas que defende, pelos meios de que lança mão, pelo mercantilismo das suas vistas aventurciras.

E fallam em nome do povo esses galés da antiga politicagem monarchica! . . . .

Clementino José de Araujo foi nomeado collector das rendas publicas do Estado em Santarem Novo.

A Republica Orgão do Club Republicano (PA) - Ano 1890 Edição 00159

Outros, desesperados em fuga, correram para o rio ainda naquela noite e em três barcos superlotados, apenas com a roupa do corpo, enfrentaram na madrugada seguinte a travessia da boca do Jararaca, no rio Pará, ao Rio Tocantins, desafiando as grandes ondas da maré agitada. Chegaram exaustos e famintos, atracando seus batelões em busca de ajuda na comunidade de Cametá.

A nota assinada pelo "povo de Anajás" com o título "A vontade do Povo é soberana", no jornal “A República”, no dia 20 de abril de 1892, afirmava que a população de Anajás não queria os judeus em seus domínios, para evitar cenas como as que aconteciam em Parintins, no Amazonas. A nota dava oito dias para que eles saíssem da vila, chamando-os de "pragas". O texto também trazia a frase "Fora Judeus" em destaque, conforme descrito pelo jornal.

Os que permaneceram em Anajás aguardaram temerosos por horas a chegada do barco a vapor que os levaria à capital da província, Belém do Grão-Pará.

Durante as obras de construção do cais em Cametá, entre os ventos de modernização que varriam a cidade no final do século

XIX, teve início também a reforma da Sinagoga dos Hebraicos, por volta de 1885 a 1886. O antigo edifício passou por uma transformação significativa, ganhando formas mais robustas e elegantes, alinhadas com a arquitetura imponente e progressista que começava a marcar o centro urbano da cidade. No ano da transformação da Sinagoga no padrão dos edifícios da "Belle Époque" em Cametá, nasceu D. Syme Larrat, precisamente no dia 13 de novembro de 1886.

A comunidade judaica, atenta ao desenvolvimento local, procurava acompanhar o ritmo das mudanças, não apenas para preservar a sua identidade, mas também para afirmar a sua presença naquele momento de crescimento coletivo. Como parte das reformas, a sinagoga passou a contar com um outro espaço, cuja função ia além do simples espaço físico, ele foi pensado como alojamento para os judeus vindos de Carapajó, Vila do Carmo, Mocajuba e Baião, que visitavam Cametá para celebrar o Shabat junto da comunidade local.

A obra foi concluída em 1888, e o prédio, com sua nova estrutura, não só refletia a força e a organização da comunidade he-

braica cametaense, como também se tornava um símbolo de acolhimento, fé e continuidade num tempo em que a cidade se transformava em ritmo acelerado.

Nesta segunda fase da Sinagoga dos Hebraicos de Cametá, conta os filhos dos antigos membros, que uma antiga mesa foi talhada de um tronco de ipê, cortado das margens do Tocantins, a mesa foi colocada na nova sinagoga de Cametá, e ali serviu, durante anos, como apoio silencioso de reuniões, refeições e até estudos sagrados.

Mas algo extraordinário aconteceu. Certo inverno húmido amazónico, durante um período prolongado de chuvas e cheia branda do rio, um pequeno ramo brotou da lateral da mesa. Um rebento tímido, verde e vivo, surgindo da madeira que devia estar morta. Para os que ali viviam, não foi apenas uma curiosidade da natureza, foi um sinal para muitos judeus lá viviam.

Poucas décadas depois, nasceu um menino na comunidade a quem chamariam de Hamu, e que, décadas mais tarde, seria reconhecido como um rabino justo e estudioso, referência de sabedoria em toda a Amazônia. Muitos diriam que aquela mesa "deu ramos" duas vezes, seria um o rabino Hamú e o outro ramo que

floresceria, seria o ressurgimento da antiga comunidade israelita de Cametá e Mocajuba.

Em meados de 1888, prestes a reinaugurar o casarão que funcionava Sinagoga Beit H'ashalom, agora reformada, passando a ser um prédio de destaque na primeira rua da cidade de Cametá. O Intendente de Cametá, Padre Antônio Franco, decidiu acatar uma reclamação acerca da liberação do espaço, questionando aquisição patrimonial do espaço e da legalidade da reforma.

Segundo os relatos da época, o padre Antônio Franco inflamava a paróquia de Cametá com sermões hostis contra judeus e protestantes, alimentando o clima de intolerância religiosa que já se espalhava silenciosamente pela cidade. Seus discursos, marcados por um tom acusatório e excludente, acabaram por acender um pavio que há muito tempo queimava em silêncio.

O ponto crítico veio à tona em 14 de outubro de 1888, quando um incidente foi finalmente registrado na delegacia local. No entanto, as agressões físicas e ameaças contra membros da comunidade israelita já vinham ocorrendo desde o dia 6 daquele mês. A tensão crescia e os hebraicos, temendo por sua segurança, passa-

ram a cobrar providências das autoridades municipais. Os pedidos, no entanto, foram ignorados, agravando ainda mais o sentimento de desamparo.

Diante da omissão, a comunidade decidiu tornar pública sua indignação. Redigiram uma petição formal e, num ato de coragem e desespero, publicaram-na no jornal Diário de Belém, edição nº 235, de 1888. A carta era dirigida ao Dr. Antônio de Oliveira Cardoso de Guimarães, o então chefe de polícia da província, e pedia ações urgentes para proteger a integridade dos hebreus em Cametá.

O documento tornou-se não apenas um apelo por justiça, mas também um registro histórico de resistência de uma comunidade que, mesmo tolerada, se recusava a permanecer em silêncio diante das agressões.

Essa disputa religiosa e política refletiu na liberação para que a sinagoga, depois da reforma, fosse reaberta. Como forma de revanchismo, os políticos afetados pela denúncia do jornal, passaram a cobrar pelo pagamento de custas e encargos municipais da

Sinagoga, valores que, possivelmente foram quitados pelos Foiquinos. A partir desse período, eles passaram a ser aceitos nas reuniões como membros.

No final do século XIX, o grupo dos judeus Foiquinos tinha como líder Abrão Foiquinos, que lideravam as famílias Foiquinos, Moreira, e parte da família Alves, dos que não eram Maronitas[74].

Mesmo com o cumprimento das referidas imposições feitas pelos políticos locais e do Padre Antônio Franco, a Sinagoga foi reaberta publicamente apenas no ano de 1891, durante a gestão do Intendente Carlos Antônio Redig e com a ajuda e a intervenção de Adolpho Lemos de Souza, advogado judeu sefardita de origem ibérica. Sua presença está registrada como grande contribuinte às causas judaicas no município. Foi imputado em seu nome na história como judeu apaziguador das questões levantadas entre o Padre Antônio Franco e os judeus de Cametá, estando também registrado como membro nos anais da Comunidade Judaica de Cametá. Segundo informações históricas, Adolpho Lemos de Souza se declarava amigo de todos e estudava hebraico e francês com o senhor

[74] Os maronitas são um grupo etnorreligioso nativo do leste do Mediterrâneo, principalmente associado ao Líbano. Eles pertencem à Igreja Maronita, uma igreja católica oriental que está em plena comunhão com o Papa e o resto da Igreja Católica.

Isaac Pinhas Melul, que era um dos líderes religiosos da Comunidade Judaica de Cametá. O Dr. Adolpho Lemos de Souza faleceu no ano de 1897.

No início do século XX, a sociedade cametaense era poliglota e multicultural, marcada pelas comunidades Portuguesa, Israelita, Turca e Libanesa, e com influência dos idiomas hispânicos, haketia, ladino, francês e o turco.

A Comunidade Judaica de Cametá tinha como seus principais líderes, neste período, Abrão Bensimon, Elias Benmuyal, Abrão Anzalack, Isaac Serruya, Abrão Serruya, Abrão Larrat, Isaac Cohen, Isaac Melul, Leão Melul, Jacob Mathias, Abrão Benassuly, Mauricio Ellarat, José Benarroch, David Sicsu, Abrão Bensi, Jacob David, Feliciano Aragão David, Maria (Meryam) Sabbá e dona Fortunata.

Segundo relatos e jornais da época, os judeus que moravam no 3º distrito de Cametá, em Mutuacá, Mendaruçu, Tamanduá, Furtado e adjacências se reuniam, nos Shabat, na casa do sr. Feliciano Aragão David, onde, muitas das vezes, estavam presentes o sr. Leão Melul e o sr. Moyses Cohen com suas respectivas famílias.

No dia 28 de fevereiro de 1901, foi publicado no jornal Industrial de Cametá, um texto sobre a morte de Judas, relembrando o embate do Padre Antônio Franco sobre a velha narrativa de que os judeus haviam matado Jesus, inflamando a discursão dentro das comunidades cristãs acerca dos hebraicos em Cametá. A história foi se inflamando, que chegou no rio dos Cohen e nas comunidades longínquas de Cametá. Neste mesmo mês, em um sábado, um grupo de baderneiros amarraram um boneco do Judas Iscariotes em uma árvore próximo ao comercio do Sr. Bensimon.

A malhação de Judas, era uma tradição popular que ocorria em Cametá, como também em várias partes do Brasil. Em muitas localidades, o boneco era pendurado em postes ou árvores, levado em cortejos, "julgado" publicamente e, ao final, apedrejado, espancado ou queimado. O boneco do Judas, em Cametá, era associado aos judeus. Na Sinagoga dos Hebraicos de Cametá, as reuniões eram de porta fechada no mês da Páscoa, isso devido os baderneiros e beatos que praticavam a amarração do judas nos quatro cantos da cidade, neste mesmo período, muitos hebraicos se retiravam da cidade para evitar exposições, restringindo-se em seus comércios e residências.

Geralmente, a celebração da Pessach (Páscoa Judaica) era realizada nas residências, devido a sobra da animosidade histórica, muitas famílias iam para as ilhas, outras para casa de parentes nos sítios onde funcionavam os barracões de compra de borracha e outros produtos.

Na vila de Carapajó, no rio dos Cohen, Guajará, e Mutuacá, o medo era maior por parte das famílias que levavam o sobrenome judaico ou eram judeus, muitos passaram a frequentar as igrejas para tentar se afastar do estigma que os ligavam ao judaísmo e à Judas Iscariotes. Quando adolescente ainda presenciei a "Malhação do Judas", tanto em Cametá como em Belém. Em alguns lugares de Cametá, tal tradição ainda resiste como parte das expressões culturais da Semana Santa. A malhação de Judas é feita com envolvimento da comunidade, misturando fé, crítica social e festa popular.

Todo ano, no período da Pascoa era um problema para os hebraicos de Cametá, Mocajuba e Baião, pois a malhação do Judas reacendia a lembrança dos cristãos aos judeus, alguns diziam que os Judeus eram o Judas, nesse período costumavam inventar histórias acerca dos cultos hebraicos.

A maçonaria desenhou um papel importante em salvaguardar a integridade dos serviços religiosos e proteção da Sinagoga dos Hebraicos de Cametá, pois parte dos radicais religiosos, em rodadas de conversas, acusavam os judeus por terem matado Jesus, isso até hoje acontece em muitos lugares em Cametá.

Apesar de a Malhação do Judas ter um caráter cultural e, muitas vezes, cômico, o ritual também levanta questões delicadas sobre intolerância e estigmatização. A figura de Judas, representada de forma estereotipada, acabou sendo associada à cultura judaica, perpetuando preconceitos históricos. Por essa razão, em alguns contextos contemporâneos, existe um movimento para reinterpretar ou mesmo abandonar a prática, reconhecendo-a como expressão de um antissemitismo ritualizado que se enraizou na tradição popular.

A associação simbólica entre Judas e os judeus, somada à ideia de que os judeus não eram republicanos e as enxurradas de textos antissemitas publicados em folhetins e jornais, como no jornal "A República" nos anos anteriores, não permaneceu apenas no campo das ideias, refletindo-se em episódios violentos.

Como exemplo, temos o caso do "Mata-Judeus", ocorrido nos rios do Baixo Tocantins. Este episódio foi o resultado de uma combinação explosiva entre fanatismo religioso, estereótipos sociais e políticos e dinâmicas histórico-culturais locais. Mais do que um simples ato de violência, ele revela como símbolos e rituais podem ser utilizados para justificar a exclusão e a perseguição, transformando preconceitos simbólicos em práticas concretas de intolerância.

Tentarei detalhar os fatos que aconteceram em Cametá e em várias partes do rio Tocantins. No dia 24 de abril de 1901, aproximadamente às 5 horas da tarde, aconteceu um triste episódio marcante na história dos cametaenses. Cerca de 100 homens vindo do rio Tocantins, rumaram para a praça das Mercês, divididos em grupos, um deles se dirigindo para o sobrado do Dr. João Siqueira, onde, no térreo, se encontrava o estabelecimento do Sr. Aarão Cohen e, lá, exigiram várias mercadorias, o Sr. Aarão e o Sr. Hylel Alcain, seu sogro, tentaram resistir à violência dos agressores, mas o episódio culminou em destruição de parte de seu estabelecimento e saques. Sr. Cohen ferido, correu para o rio com sua família, deixando os assaltantes terem êxito em sua empreitada, resguardando sua vida e de sua família.

Outro grupo rumou para o estabelecimento do Sr. Salomão Zagury, que também teve seu comércio saqueado e invadido pelos assaltantes, graças à intervenção do promotor da cidade, o Sr. Salomão foi levado em segurança para sua residência. Este episódio perdurou até por volta das 10 horas da noite, sem que as forças de segurança da cidade pudessem conter tamanho grupo de saqueadores e assaltantes. O juiz da comarca de Cametá, o Dr. Gouveia, deu proteção aos que ficaram na cidade. O sr. Jose Cohen e família ficaram sob proteção na casa do prefeito da cidade, José Heitor Mendonça.

Dezenas de famílias hebraicas se acomodaram no prédio da Sinagoga, que viraria naqueles dias um gueto, uma fortaleza, outras dezenas foram acolhidas em casa de pessoas de bem que não concordavam com as ações dos revoltosos. Muitos telegramas foram enviados, pelas autoridades para a capital, pedindo ajuda contra o caos que havia se instalado na região.

No dia 25 de abril de 1901, as perseguições contra os judeus ocorreram também no 3º Distrito de Cametá, na época, precisamente na região de Mendaruçu, Tentem e Tamanduá, onde pessoas tentaram contra a vida do Sr. Moyses Cohen, Leão Aguiar e suas respectivas famílias, além de saquearem os comércios dos

membros da família Cohen, David e do Sr. Leão Melul, que fugiram, naquele momento, em direção à vila do Carmo e Mocajuba.

Outros saques e incêndios ocorreram também nos comércios dos israelitas, sr. Isaac P. Melul, na boca do rio Mutuacá; Rafael Fortunato, na boca do Mendaruçu; Moyses Azancot e Isaac Laredo, no rio Tamanduá; David Benchimol, no quilombo do Moiraba; Benzaquem, no rio Santana, sem mencionar os casos que ocorreram em Mocajuba e Baião.

No dia 26 de abril, chega o socorro da capital, no navio Perseverança, impulsionado também pela cobrança da Comunidade Israelita de Belém, junto às autoridades da capita. Na comitiva de socorro havia 30 praças sob o comando do Alferes Manuel Pires de Amorim, além de representantes do governo, sob a liderança do Dr. Franco de Sá, que tinha uma boa relação com a Comunidade Israelita de Belém e Cametá.

No rio Mutuacá, a força de segurança, em um barco com 6 soldados e um cabo, se depararam com 6 a 8 canoas cheias de pessoas a jogar foguetes, dando tiros, vivas à nação e gritando "Mata Judeus". Uma das canoas foi intimada a parar pelo comandante e não obedecendo à ordem, o cabo disparou casualmente sua arma,

fazendo com que os tripulantes se atirassem na água do rio, nadando para a beira. Apreendendo a canoa, as mercadorias do sr. Leão Melul & C foram encontradas.

Após estes dias terríveis em Cametá, várias famílias israelitas, que se achavam na cidade, aguardavam a partida do navio Greaves, alguns outros mais influentes foram pedir passagem no navio Perseverança, onde apenas o Sr. Elias Benmuyal conseguiu levar sua mãe, que estava doente para Belém.

Navio Perseverança, em Alenquer em 1885 – Acervo Elias Mocbel, Cametá.

Com a chegada das autoridades da capital, começaram os interrogatórios acerca dos acontecimentos na cidade, porém logo cessou, devido os ânimos de parte da população e temendo uma nova revolta, a Comunidade Israelita de Belém, pediu às autoridades providências para transportar parentes para Belém, muitas famílias emigraram para a capital com trauma do que acontecera em Cametá após esse triste episódio. A investigação tomou corpo um mês depois, onde o promotor de justiça da época, Antônio Henrique Lopes de Barros, denunciou na justiça dezenas de nomes que atentaram contra os judeus, todos os nomes dos réus foram devidamente citados e documentados como consta no jornal "Industrial" de Cametá, do dia 30 de maio de 1901.

Esses episódios de perseguições, destruições, saques, incêndio e tentativa contra a vida de vários judeus que ocorreram em várias localidades, ao longo do rio Tocantins. Alguns episódios estão documentados, como no jornal "Industrial" de Cametá, dos meses de abril a outubro de 1901.

Após as pilhagens acontecidos no ano de 1901, várias famílias preferiram se mudar de Cametá, como foi o caso do Sr. Leão Benchimol que colocou tudo à venda e fez uma grande liquidação de seu estabelecimento para ir embora da cidade. Já o Sr. Isaac Pinhas Melul, tendo permanecido anos no rio Tocantins entre Cametá e Baião, perdera todos os bens, transferiu-se para Cametá, onde residiu até por volta de 1930. Durante sua estadia, Isaac Melul montou uma sala de estudo da língua francesa e hebraico no prédio da Beit H'ashalon, depois emigrou para Belém, onde, por setenta anos, se dedicou apenas à prática religiosa judaica em benefício da Comunidade Israelita de Belém. Segundo relatos orais, o Rabino Melul, como era conhecido em Cametá, era um exemplo de judeu, antes de perder sua riqueza, vinha quase quinzenalmente a Cametá, resolver assuntos sobre seus negócios, durante sua estadia na cidade, conduzia os serviços religiosos na Sinagoga, ele é citado pelo ilustre cronista cametaense Vitor Tamer que nascera em Cametá em 31 de agosto de 1912.

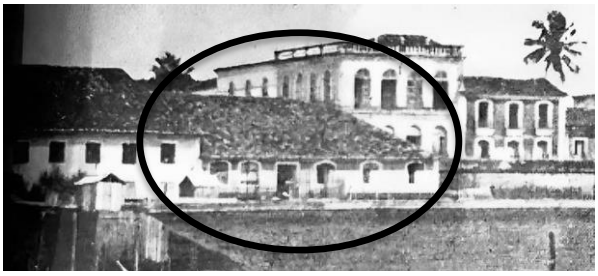
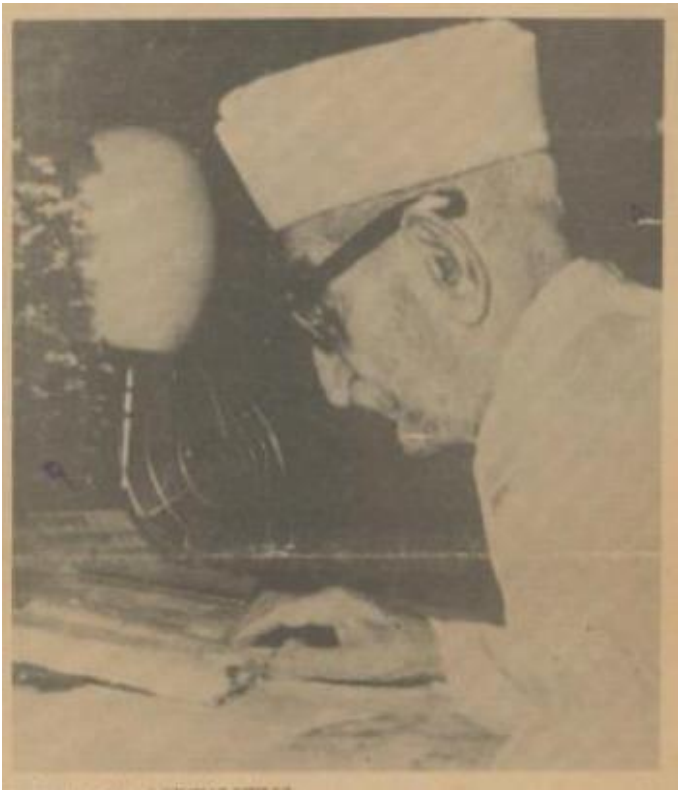


Imagem da Sinagoga de Cametá no final do Século XIX. Acervo Alyrio Sabbá.



Isaac P. Melul

Isaac Melul faleceu em 1974, aos 105 anos de idade, deixando seu legado na história do judaísmo amazônico, além de um pequeno livro, onde registrou casamentos, circuncisões e outros

eventos religiosos por ele conduzidos, que se encontra, hoje, no Museu Judaico de São Paulo.

> *"Quando, aos doze anos, fui aprender francês, com o rabino Isaac Melul, o velho Jacob Mathias afeiçoou-se de mim e me conduzia como filho, aos sábados, para assistir à cerimônia religiosa na sinagoga, onde achava curioso que só os homens rezavam enquanto nas igrejas eu só via as mulheres.*[75]

Em novembro de 1901, aconteceu um grande casamento na Sinagoga dos Hebraicos de Cametá, onde não se podia colocar tantos judeus no espaço, vieram israelitas de Baião, Mocajuba, Muaná, Gurupá e de Belém para o casamento do Sr. Mimon (Primo Sabbá) e Fortunata Benayon, ela portuguesa, fora trazida de Portugal para o casamento, filha de Samuel Benayon e Ester Benayon. Foi o casamento do ano em Cametá, segundo a tradição oral da comunidade local, que reuniu mais israelitas na história da sinagoga, um evento que talvez tenha marcado na tentativa de esquecimento do episódio conhecido como "Mata Judeus", que ainda estava vivo na memória da comunidade. Fruto desse casamento nascerem os filhos:

[75] Vitor Tamer, Crônicas e Memorias – Chão Cametaense, pag. 106.

Jacob Benayon Sabbá, Isaac Benayon Sabbá, Abrahão Benayon Sabbá, Samuel Benayon Sabbá, Carlota Benayon Sabbá, Raquel Benayon Sabbá e Dina Benayon Sabbá, que migraram para Belém e o primo Sabbá migrou com seus filhos para Manaus. Um de seus filhos Isaac Benayon Sabbá, anos depois, construiu junto com seu irmão Jacob B. Sabbá, um grande complexo industrial, inclusive a primeira refinaria de Petróleo do Norte do Brasil, conhecida como Petróleo Sabbá.

No dia 19 de julho de 1902, o Sr. Isaac Melul assumiu a liderança da parte religiosa da Sinagoga Beit H'ashalom, nesta ele conduziu a cerimônia religiosa da apresentação do filho de José Benarrós e Julia Benarrós, e quem realizou a circuncisão foi o Sr. Zagury. Neste ano foi o mesmo que nasceu o filho do Rabino Melul com sua esposa Mery Melul, que se chamou Elias, sendo circuncidado pelo ancião Salomão Zagury.

Em dezembro, do mesmo ano, houve um naufrágio de uma lancha chamada "Intrépida", que vinha de Belém para Cametá, onde morreram afogados três israelitas muito queridos da comunidade, Leon Benchimol, Samuel (?) e Leão Nahamias.

Em agosto de 1903, temendo outros episódios semelhante ao que aconteceram em Cametá, a Comunidade Israelita do lugar se uniu com a de Belém em uma Junta Governativa Israelita do Pará, tendo como objetivo maior, defender seu irmão em tudo que estiver ao seu alcance e de qualquer perseguição injusta, que por acaso, possam sofrer em todo território do Pará. Sua diretoria ficou composta assim:

Presidente: Ignácio Obadia.

Vice-Presidente: Jacob Aflalo.

1º secretario: Abraham Jayme Bensimon.

2º secretario: Salomão José Benjo.

Tesoureiro: Elias Coriat.

Vogais: Simão Levy, Moyses Marques, Moyses Serfaty, Abraham Larrat, José Benzecry, Jacob Cohen e Miguel Gabizon.

Embora hoje a cidade se apresente com uma economia decadente, devido à má gestão política, Cametá oferecia um modelo de cidade emergente para a época, com coretos importados da França e iluminação pública que adornavam a Praça da Matriz, no ano de 1906. Até hoje, é possível ver os portes de ferro importados da Inglaterra na Praça de Juaba, vila importante de Cametá.

Os judeus logo se integraram à elite local, que era formada por portugueses, espanhóis e alguns descendentes de ingleses e franceses, que ocupavam as primeiras ruas da cidade com seus comércios e residências.

Foi nesse cenário, que a comunidade preocupada com a vida de solidão e de muito trabalho do viúvo Samuel Hamú, que logo arranjou-se um casamento judaico com a jovem Syme Larrat, 20 anos mais nova que o "tio Samuel", como era carinhosamente chamado na época pelos jovens. Esse casamente manteve a fé a tradição unida entre duas proeminentes famílias, Larrat e Hamú, que mais tarde daria luz ao primeiro rabino nascido no Brasil, Abraham Hamú.

Assim, Samuel Hamú e Syme Larrat Hamú se casaram e viveram entre os rios Tocantins, eles tiveram três filhos: Shalom Charles Hamú, nascido em Mangabeira (Mocajuba); Alice Hamú Bezecry, que foi casada com o Sr. Messod Jacob Benzecry, genitores Sr. Jacob Messod Benzecry e Elias Messod Benzecry; e o ilustre Rabino Abraham Hamú, que nasceu em 14 de dezembro de 1909, em Mangabeira (Mocajuba) e registrado, provavelmente, no cartório no rio Furtado, em Cametá.

Com a morte de Alexandrino Chaves, em 1913, a perda de rotas e mercados aviadores de Castanha do Pará no Marajó, a destruição de sua principal casa aviadora em Mangabeira (Mocajuba), durante o pogrom do 'Mata Judeu", Sr. Samuel e D. Syme Hamú decidiram vender tudo e regressar ao Marrocos, com sua família. Com 9 anos de idade, Abraham Hamú e seus irmãos realizaram a viagem de volta com seu pai, o que fez com 13 anos de idade. Durante a viagem da família, muitos pertences e joias foram roubados. No mediterrâneo Samuel Hamú se dedicou a arte da joalheria. Depois de alguns anos se radicaram em Oran, na Algéria, próximo da fronteira com o Marrocos, para onde levou todo seu estoque de joias. Em Oran, durante épocas de dificuldades no Marrocos, se estabeleciam muitos marroquinos, especialmente oriundos de Tetuan.

Anos depois Abraham Hamú vai para o Marrocos estudar na cidade de Casa Blanca, como melhor explica o artigo chamado "Rebi Abraham Hamú": O legado de Nosso Chacham, escrito por Yehuda Benguigui e guardado nos arquivos do portal Amazônia Judaica.

Rebi Abraham Hamú Z'L

"Durante seus anos iniciais na rabanut em Casablanca, também era Mohel - especializado em proceder à circuncisão (...) D. Estrella Gabbay Hamú, sua esposa, nasceu em Tanger, em 1º de junho de 1919- 5770. Filha de Menasseh Gabbay z'l, de Gibraltar e de Syme Azulay Cohen z'l, de Tanger. Seu pai, Menasseh Gabbay, por sua vez, era filho de Isaac Gabbay, nascido em Londres, Inglaterra e Myriam Gabbay, de Tanger. Sua mãe Syme, era filha de Yossef Cohen z'l e Estrella Azulay Cohen z'l, ambos de Tanger.

Consta que seu avô, Yossef Cohen, esteve algum tempo no Brasil, nos meados do século XVIII, muito jovem, morou no interior, e começou seus negócios em uma casa comercial em palafitas às margens do rio. Trabalhou duro, economizou muito e ao tornar-se próspero, decidiu regressar ao Marrocos. Esses recursos foram suficientes para construir um belo sobrado, de três andares, com quartos a todos os filhos no andar de cima e toda ajardinada, na Calle de Rebí Yehuda Azancoth, situado no seleto bairro "Marchant", na parte alta de Tanger. D. Estrella ainda se recorda dos inúmeros "baús" de madeira de lei, entalhados e de rara beleza, que seu avô Yossef havia trazido do Brasil. Sua avó Estrella Azulay Cohen z'l, vinha de uma família opulenta, já que o pai dela, ou seja, o bisavô materno de D. Estrella Hamú, Sr. Abraham Azulay z'l, era um conhecido comerciante em Tanger, que chegou a possuir um

navio de transporte de cargas entre Tanger, Gibraltar, Melila e outras localidades próximas. Eram inclusive aparentados e possuiam relações comerciais com os "Irmãos Toledano", que ficaram milionários com a importação de chá da Índia e supriam desse produto a todo o Marrocos nessa época... D. Estrella teve uma única irmã, Mercedes Gabbay z'l, que faleceu precocemente em Tanger, quando tinha dez anos de idade. Seu pai, Menasseh Gabbay, foi um próspero comerciante em Tânger, com uma casa de comércio de importação e exportação de tecidos finos ingleses, pelo que ia a Londres pelo menos duas vezes ao ano para manter seus negócios (...)[76]

D. Estrella se tornou órfã precocemente: perdeu sua mãe em 1923, quando tinha apenas 4 anos de idade e seu pai, quando tinha 9 anos, em 1928. A partir de então, viveu cerca de dois anos em Gibraltar, sob a guarda de seu tio Judah Gabbay z'l, convivendo também com seu outro tio, o famoso Reverendo Yehoshua Gabbay z'l de Gibraltar. Posteriormente, regressou a Tanger, e passou a ser criada por seus já mencionados avós maternos (...)[77]

[76] https://www.amazoniajudaica.com.br/wp-content/uploads/2019/08/bio_REBI-ABRAHAM-HAM%C3%9A-PARTE-I.pdf
[77] Idem

Entre os anos de 1910 e 1916, surgiram tensões dentro da Comunidade Hebraica de Cametá. De um lado estavam os líderes locais, como o senhor Abrão Larrat e Manassés Cohen, que defendiam a autonomia da comunidade; de outro, havia a pressão para se manterem ligados à Comunidade Israelita de Belém.

De acordo com relatos orais transmitidos pelos descendentes dos antigos membros de Cametá, o senhor Jacob Obadia, de Belém, era um dos que mais defendiam essa ideia de interferência em Cametá. Segundo a oralidade local, ele costumava afirmar que, em Cametá, a vida judaica já havia se misturado às tradições locais: muitos homens judeus haviam se casado com mulheres caboclas e gentílicas, o que fazia com que seus filhos, em Belém, não fossem plenamente reconhecidos como judeus. Esse fato gerava desconfortos e diferenças entre os dois núcleos — algo que, segundo alguns, ainda ecoa até os dias de hoje. Há quem diga também, que muitos faziam conversão e retorno ao judaísmo, durante Cametá está ligado diretamente ao Marrocos.

As disputas segundo me contaram não se restringiam apenas ao campo da identidade. Havia também uma questão delicada envolvendo os rolos sagrados da Torá que existiam em Cametá. Consta que Jacob Obadia, conhecido por seu zelo com os assuntos

Noticias diversas

Nesta Redacção esteve hontem o sr. Ignacio Obadia, chefe da importante firma commercial d'esta praça Nahon & Cª, para nos solicitar tornassemos publico ser completamente estranha á colonia hebraica d'esta capital uma publicação estampada na imprensa relativamente a occorrencias passadas em Cametá ha annos.

Affirma ao publico por nosso intermedio, o sr. Ignacio Obadia que a colonia hebraica, de que sabemos ser esse cavalheiro o mais auctorizado interprete, não solicitou, nem auctorizou a publicação em questão.

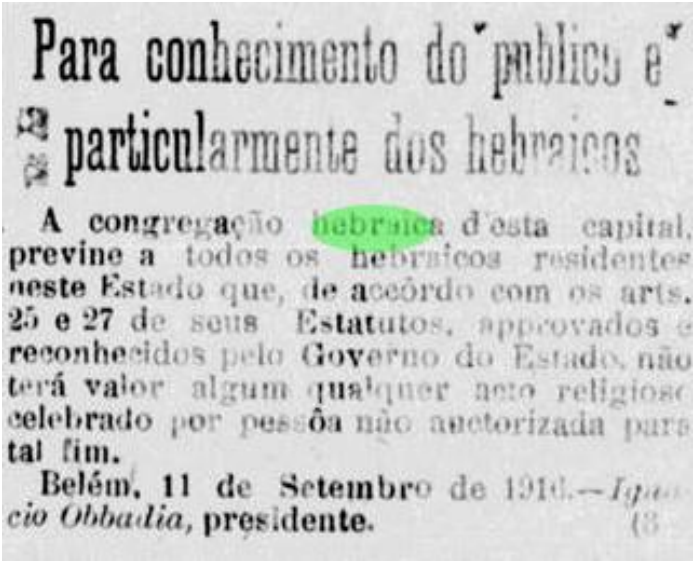
Jornal Estado do Pará, Edição de 25 de Abril de 1916.

religiosos, temia que esses objetos acabassem em mãos erradas. A partir disso, iniciou-se uma disputa: de um lado, os filhos e netos das famílias que permaneceram em Cametá reivindicavam a posse; de outro, descendentes ligados a Cametá, que estavam inseridos na Comunidade Israelita de Belém, que alegavam ter o direito sobre eles.

Pesquisando em jornais e documentos da época, é possível encontrar diversos registros que sugerem essa "cisma" entre as comunidades de Belém e Cametá, revelando não apenas divergências religiosas, mas também identitária e sociais — marcas de uma história complexa e ainda pouco explorada.

Em 1917, Eliezer Levy liderou a comunidade na adesão à Declaração Balfour e editou, por muitos anos, o jornal Kol Israel, de inspiração sionista, jornal que seria um elo entre as comunidades

israelitas na Amazônia. Essa ideia tentava trazer uma melhor interação entre as comunidades israelitas da Amazônia. Eliezer Levy era conhecido como um israelita político e apaziguador de conflitos.



Para conhecimento do publico e particularmente dos hebraicos

A congregação hebraica d'esta capital, previne a todos os hebraicos residentes neste Estado que, de accôrdo com os arts. 25 e 27 de seus Estatutos, approvados e reconhecidos pelo Governo do Estado, não terá valor algum qualquer acto religioso celebrado por pessôa não auctorizada para tal fim.

Belém, 11 de Setembro de 1916.—*Ignacio Obbadia*, presidente.

Jornal Estado do Pará, Edição de 12 de setembro de 1916.

Em 1922, a família Larrat, família judaica, já firmemente estabelecida entre a elite local de Cametá, preparou-se para um evento de grande pompa: a recepção ao prefeito da cidade, Dr. Deodoro de Mendonça. A celebração, que ocorreu na residência do Sr. Abraão Larrat, marcou o Centenário da Independência do Brasil e teve como homenageado o próprio Intendente Deodoro de

Mendonça. O convite restrito aos políticos e à nata da sociedade local prometia uma noite inesquecível, um grandioso baile de máscaras com trajes encomendados em Belém e Paris. Relatos da época mencionam um banquete que mesclava iguarias da culinária francesa com pratos marroquinos, um verdadeiro deleite para os convidados.

Contudo, o que se esperava ser apenas uma festa, transformou-se em um episódio inusitado e assustador, como descrito na crônica de Tamer:

> "*Lá pelas tantas, quanto mais intensas se fazia a animação do baile, eis que irrompe pela porta adentro a figura negra e apavorante de um diabo, asas vermelhas e esvoaçantes de morcego, a dar pulos para todos os lados e ainda arrastando, ruidosamente, uma corrente de ferro presa num de seus tornozelos. A inesperada aparição satânica, abrindo espaço nos salões através do susto, fez com que todos os presentes se tornassem espectadores daquele Belzebu, que havia fugido com certeza das profundezas do inferno e ali festejava a sua liberdade (...) Dentro dessa fantasia vivia o Lulu Melo a sua incontida alegria de divertir tanta gente.*"[78]

[78] Vitor Tamer, Crônicas e Memorias – Chão Cametaense, pag. 161 e 162.

A aparição do "diabo", posteriormente identificado como Lulu Melo, cujo intuito era apenas entreter os convidados com sua performance vibrante, causou espanto e alvoroço.

No dia seguinte ao evento, as repercussões não tardaram. Críticas surgiram dentro da própria Comunidade Judaica de Cametá, que desaprovou o uso de seu nome em assuntos de cunho político-partidário. Paralelamente, em outra parte da cidade, o acontecimento passou a ser conhecido como a "festa do diabo". Este episódio gerou um mal-estar generalizado, afetando tanto os políticos presentes quanto os membros judeus que participaram do baile, que não entenderam a brincadeira do teatrólogo Lulu Melo.

No ano de 1923, a Comunidade Judaica de Cametá seguia consolidada e independente das demais comunidades, uma comunidade autônoma e próspera, muitos dos filhos dos membros desta comunidade estavam começando a ser enviados para as capitais para estudarem nas universidades, porém muitos deles nunca voltaram depois de formados, constituíram famílias nas cidades onde foram residir para estudar. Neste mesmo tempo, um fato histórico aconteceu em Cametá, a aparição do primeiro avião cruzando os

céus da cidade, a cidade parou, foi um delírio, como relata Vitor Tamer.

Quando o primeiro avião, na História de Belém, cruzou os nossos céus, em 1923, trazido pelo aviador Pinto Martins, a população saiu às ruas, em delírio, ante o espetáculo nunca visto de um homem voando.

A mesma sensação coube a Cametá, sete anos depois, ao assistir, por sua vez, à presença inédita de um avião de quatro passageiros (o maior da época), rondando sobre a cidade. Aconteceu, exatamente, no dia 6 de janeiro de 1930.

Seu destino de rota era o rio Amazonas, mas por engano do piloto, tomou o rumo do Tocantins. Fez duas evoluções sobre a cidade e seguiu rio acima.

Não demorou e o avião de volta, amerissando em frente de Cametá (...) várias embarcações pequenas foram ao alcance do aparelho em busca de informações do piloto. E dele veio a pergunta aflita: - Que rio é este, a cidade é Santarém?

Bem-informado do engano, ligou de novo os dois motores e o avião partiu veloz, espadanando às águas pelas ilhargas, decolando a seguir.

Ficaram, porém, os comentários divertidos na cidade a respeito desse acontecimento inesperado:

Coincidindo a chegada do avião com a hora da missa do dia de Reis, o padre mandou fechar as portas da Matriz, antes que todos os fiéis evacuassem o Templo. Um rabino local, empregado com a presença do avião, exclamou em plena rua: "Meu Deus, já posso morrer, finalmente vi a maravilha do século! ". [79]

No mês de abril de 1926, aconteceu uma grande enchente no rio Tocantins. Segundo relatos orais, as águas do rio chegaram ao mesmo nível do assoalho da Sinagoga. Neste momento, a Dona Rachel Bemuyal foi chamada para intervir na situação, pela idade avançada, Dona Rachel mandou avisar o Sr. Manassés Cohen, José Abensur e Moyses Israel para colocarem os dois rolos da Torá e os móveis da Esnoga no prédio alugado ao lado, onde ficaram todos os utensílios do prédio naquele período, até que aqueles terríveis dias de águas cheias diminuíssem. Isso ocorreu durante o governo do prefeito-intendente Deodoro M. de Mendonça, antes de assumir o cargo de Secretário-Geral do Estado. Neste mesmo ano, o Sr. Abraham Menahen Bendelak, pediu para que se autorizasse um espaço, para que fosse montada uma Esnoga em Mocajuba, com uma das Sefer Torah da Sinagoga de Cametá, ele e sua família já

[79] Vitor Tamer, Crônicas e Memorias – Chão Cametaense, pag. 149.

residiam no município e estavam dispostos, junto às famílias Sabbá, Bendelak, Serfaty, que moravam em Mocajuba e os Leão, Azancot e Bohadana de Baião a montarem uma Esnoga em Mocajuba, para melhor atendê-los, devido à distância dessas referidas famílias que estavam cansada de enfrentar maresias e tempestades para os Shabat em Cametá, onde muitas das vezes dormiam em redes no barco ou em lugares desconfortáveis. A ideia de fazer um Esnoga em Mocajuba era também, uma tentativa de resistência ao aculturamento. O que me pareceu também nos relatos, era que o Sr. Abraham Bendelak também estava preocupado com a educação das crianças que cresciam sem uma convivência comunitária israelita.

Após a enchente, o ancião Isaac Benassuly fez uma grande doação em dinheiro para a reforma do prédio e para ajudar às famílias da comunidade que foram afetadas pela enchente ao longo do rio Tocantins. Esta missão, que ficou sob a incumbência de José Abensur e da família Bemuyal, resultou na última grande reforma do prédio da Sinagoga dos Hebraicos de Cametá. O socorro às famílias carentes ficou sob a responsabilidade da Sra. Rachel Bemuyal, Clotilde Benrros e Simmy Foiquinos.

Entre os anos de 1940 e 1960, começou o êxodo dos filhos das famílias judias que haviam enriquecido em Cametá durante a Belle Époque. As comunidades judaicas interioranas da Amazónia começaram a se esvaziar, rumando às capitais brasileiras. As gerações constituídas nas capitais já não mantinham o perfil comercial extrativista, a maioria dos descendentes nascidos no interior, que emigraram para as cidades maiores, enveredou por outros tipos de comércio ou tornou-se profissional liberal.

Em Cametá não foi diferente, mais de um século de inserção judaica foi enfraquecendo em prol de um novo modelo de vida na capital. Mesmo havendo algumas dezenas de judeus, em meados do século XX. Os últimos hazzanim[80], como o Sr. José Benassuly e Jacob Azancot, ainda tentaram manter a sinagoga viva como nos dias dourados da "Belle Époque".

Entre os anos de 1955 e 1957, a Comunidade Israelita de Cametá ainda contava com algumas dezenas de famílias, que ainda preservavam o rito sefardita. Outras, espalhadas por diferentes localidades, praticavam um judaísmo híbrido, resultado de conflitos internos entre grupos familiares.

[80] Cantores litúrgicos ou líderes do canto nas sinagogas judaicas.

De um lado, as famílias Sabbá, Manesck, Sefarty e Bendelak defendiam que os móveis, utensílios e até o rolo da Torá fossem transferidos para Mocajuba, onde se tinha naquele momento um número maior de Judeus e, do outro, o grupo dos Foiquinos desejava manter as atividades e os serviços religiosos em outro espaço em Cametá. Neto da Dona Raquel Benassuly, o vereador Agenor Benassuly Moreira, figura envolvida nesta causa. Apesar da relevância da questão, nenhuma decisão foi tomada na época, o que acabou por deixar em aberto um debate que marcou e fragilizou profundamente a comunidade.

Foi apenas durante a gestão do prefeito Nagib Francês, que ocorreu o inesperado: parte da estrutura do prédio, cuja fundação remontava o início do século XIX, ruiu em consequência dos constantes fenômenos de erosões na orla de Cametá, Rio Tocantins. A ordem e datas desse acontecimento não são homogéneas, pois não há registos documentais nem históricos sobre o tombamento da Sinagoga dos Hebraicos de Cametá até o momneto. O que se conhece advém sobretudo de fontes orais e memórias de familiares, um dado triste para uma comunidade que, apesar de mais de um século de tradição, conseguiu manter viva a sua chama de fé e identidade.

Segundo relatos do Sr. Azancot, pai do Dr. Isaac Azancot, a sinagoga teria sucumbido durante o fenômeno de erosão do Tocantins. Na ocasião, populares ajudaram a resgatar o que foi possível, entre os objetos salvos estavam a mesa de reza e de serviço, hoje preservada na Esnoga Beit Mescany, em Belém, além de outros móveis e os dois rolos da Sefer Torá, que foram guardados na residência do próprio Sr. Azancot.

Diante dessa situação, o prefeito em exercício autorizou que a comunidade judaica utilizasse um barracão da prefeitura para as suas reuniões. Um grupo aceitou a gentileza do Sr. Nagib e passou a se reunir no edifício, que mais tarde se transformaria no Mercado da Carne de Cametá. No entanto, por questões políticas locais, as famílias Moreira e Benassuly, optaram por continuar a se reunir na casa dos Moreiras

Fotografia 1965/1970 do Mercado da carne de Cametá – Acervo Flávio Gaia

junto com os Foiquinos.

Alguns familiares, que já viviam em Belém e estavam inseridos na Comunidade Israelita da capital, solicitaram que os rolos da Torá fossem levados para lá, uma vez que, a Torá não poderia permanecer guardada na residência do Sr. Azancot.

No início da década de 1960, antes de se mudar para Belém com a família, o Sr. Azancot decidiu encaminhar para a capital os utensílios e móveis da antiga sinagoga, incluindo uma Tebá. Essa decisão, porém, causou desconforto entre os que permaneceram em Cametá, pois muitos defendiam que aqueles bens eram património das famílias, que ainda residiam na cidade. A partir desse episódio, o sentido de comunidade começou a enfraquecer, e ao longo das décadas seguintes, foi-se perdendo a coesão, que antes mantinha viva a tradição local.

Somente em 2015, um grupo de descendentes, inconformado com o desfecho da história e movido pelo desejo de honrar o legado dos seus antepassados, tomou a iniciativa de reativar a Sinagoga dos Hebraicos de Cametá e Mocajuba, resgatando uma memória que parecia adormecida, mas nunca apagada, atualmente a

comunidade está viva na cidade de Mocajuba com cerca de 15 pessoas.

Mesmo que se tenha esse expressivo relato de números de descendentes de Israel, mas os mesmos, que podem ser comprovados na região, não são contatos como judeus pelas comunidades tradicionais e pela tradição rabínica, pois no judaísmo, a lei é clara, para ser judeu, a criança deve nascer de mãe judia, segundo a tradição judaica tradicional, especialmente no judaísmo ortodoxo e conservador, o filho já é considerado judeu por nascimento e não precisa de conversão. Se apenas o pai é judeu e a mãe não é judia, ele(a) não é considerado(a) judeu ou judia, pela tradição rabínica, será preciso fazer uma conversão formal, se quiser ser reconhecido como judeu.

Mas este é o ponto crucial, centenas de B´nei Israel[81] da Amazônia não tem como fazer esse caminho de retorno, embora encontra-se dispositivos legais tanto na Torá, na Halachá e no Talmude em receber os que desejam fazer Teshuvá[82], muitos não conseguem por questões estereotipadas, econômicas e xenofóbicas.

[81] B'nei Israel (יִשְׂרָאֵל בְּנֵי) — um termo fundamental no judaísmo - significa literalmente "Filhos de Israel".
[82] תשובה - significa literalmente "retorno" ou "volta", esse termo é utilizado para aqueles que regressam a prática religiosa do judaísmo.

Estas almas judaicas estão perdidas na extensa região amazônica, em Cametá são centenas que desejam fazer o retorno ao judaísmo, mas não conseguem devido à falta de ajuda por parte das comunidades, ou até mesmo, nem lhes são oportunizadas a opção, muito diferente das primeiras comunidades hebraicas pioneiras na Amazônia. Alguns conseguem buscar ajuda em sinagogas e comunidades fora da Amazônia. Ainda que, exista o excelente trabalho realizado pelo Chabad[83] na região, muitos descendentes dos sefarditas se negam em virar B´nei Noah[84].

Na falta desta opção, negada por questões não judaicas, muitos desses filhos de judeus por serem ribeirinhos, pobres e caboclos, milhares se perdem em seitas cristãs como as dos "Messiânicos[85]", cristão que praticam alguns ritos judaicos, um tipo de sincretismo religioso surgido no século XX nos Estados Unidos.

A comunidade judaica de Cametá e adjacentes tinha um número expressivo de membros que englobavam também na época

[83] É um movimento ultra ortodoxo judaico hassídico fundado no século XVIII pelo rabino Shneur Zalman de Liadi, o Rabbi.
[84] Termo teológico criado pelo Chabad para classificar os Não-judeus que seguem princípios judaicos universal.
[85] É um movimento evangélicos que combinam elementos da fé judaica com a crença cristã em Jesus. Acreditam que Jesus (Yeshua) é o Messias prometido nas Escrituras judaicas.

as famílias das cidades e localidades próximas interligadas pelo rio Tocantins: Baião, Mocajuba, Muaná, Ilhas de Saracá, Aranaim (Limoeiro do Ajurú), vila de Carapajó, Vila do Tocantins (Vila do Carmo), rio dos Cohen (Guajará de Cima), em Mangabeira, onde nasceu o Rabino Hamú, e dezenas de ilhas que há no rio Tocantins.

As Comunidades judaicas de Cametá e Mocajuba eram comunidades muito numerosas, onde citarei, primeiramente, seus líderes por seus ilustres nomes:

Abraão Benassuly, Abraão Bensi, Abraão Bensimon, Abraão David, Abraão Larrat, Abraão Leão Foiquinos, Abraão Serruya, Carlota Sabbá, David Sicsu, Dona Fortunata, Elias Benmuyal, Feliciano Aragão David, Isaac Cohen, Isaac M. Elarrat, Isaac Melul, Isaac Serruya, Jacob Azancot, Jacob Cohen, Jacob David, Jacob Mathias, Jacob Sabbá, José Benarroch, Maria (Meryam) Sabbá, Mauricio Ellarat, Moyses David e Saul Benarrós.

Os principais cabeças e membros da comunidade que colaboravam em doações e manutenções da Sinagoga desde o início:

- Abigail (David)
- Aaraão Cohen

- Abraão David
- Abraão Jacob Azancot
- Abraão Amzalack
- Abraão Benassuly
- Abraão Bensi
- Abraão Bensimon
- Abraão Larrat
- Abraão Leão Foiquinos
- Abraão Nahmias
- Adolpho de Lemos Souza
- Alexandrino Chaves
- Alice Sabbá
- Benoliel Salomão
- Carlota Sabbá
- Clara Aguiar
- Clotilde Benrrós
- David Sicsú
- Dona Fortunata
- Elias Bemuyal
- Ester Obadia Larrat
- Estrela Ben Dilad
- Feliciano A. David

- Fortunata Benayon
- Haim (Jaime) Obadia
- Hilel Alcain
- Isaac Benassuly
- Isaac Cohen
- Isaac J. Bensaquem
- Isaac J. Peres
- Isaac M. Bendelak
- Isaac M. Elarrat
- Isaac Pinhas Melul
- Isaac Sabbá
- Izidro Obadia
- Jacob Athias
- Jacob Azancot
- Jacob/Yakov Cohen (Médico Marroquino)
- Jacob Cohen
- Jacob Israel
- Jacob Matias
- Jacob Obadia
- Jacob Sabbá
- Jaime Obadia
- José Abensur

- José Benarrós
- José Benarrosh
- José Cohen,
- José Moyses
- Leão Aguiar
- Leão Benchimol
- Leão Melul
- Leão Nahamias
- Leão Pinto
- Manasses Cohen
- Maria (Myriam) Sabbá
- Mauricio Elarrat
- Abraham Menahen Bendelak (Responsável pelo Cemitério)
- Mery B. Melul
- Miriam Serruya
- Miryam Benassuly
- Moyses Cohen
- Moyses Jacob Israel
- Moyses Nahmias Bar Yehoshua
- Nissim Obadia Mar Moshe
- Pepe Morchluf Larrat

- Primo (Mimon Sabbá)
- Rachel Bemuyal
- Raquel Benassuly
- Raimundo P. David
- Reina Sicsú
- Rubem Israel
- Samuel Melul
- Salomão Nehmias
- Salomão Tobelem,
- Salomão Zagury
- Salvador Benrrós
- Simão Levy
- Simy Foinquinos
- Valentim Xavier Alves (Foiquinos)

Entre outros membros das famílias, ainda não catalogados, mas foram pertencentes à Comunidade Israelita de Cametá, que englobava também, as cidades de Oeiras do Pará, Mocajuba, Limoeiro do Ajurú e Baião estão as famílias: Abecassis, Abensur, Alburquerque, Alcain, Alves, Amzalak, Athias, Azancot, Azulay, Bemuyal, Benahon, Benarrós, Benarrosh, Benrrós, Bensaquem, Benassuly, Benchimol, Bendelak, Benmuyal, Benoliel, Bensiman,

Bensimon, Bentes, Benzecry, Bermeguy, Bohadanna, Bonina, Carvalho, Chaves, Cohen, David, Elarrat, Ephima, Favacho, Foinquinos, Hamú, Israel, Laredo, Larrat, Leão, Lemos, Levy, Manesch, Mathias, Melul, Moreira, Moreno, Nahmias, Nahon, Perez, Perla, Pinto, Sabbá, Sarraf, Sefarty, Serruya, Sicsu, Tobelem e Zagury.

Após a crise da borracha, na primeira década do século XX, as inúmeras famílias judias que viviam nas cidades e vilas ao longo dos principais rios da Amazônia, gradativamente começam a emigrar para as capitais, como Belém, Manaus, Fortaleza, São Paulo e Rio de Janeiro. Muitas destas famílias, prosperaram após anos comercializando produtos regionais, como fazia a maioria da elite constituída na época. Mas, com a desvalorização destes recursos no mercado internacional, o interior da Amazônia tornou-se um lugar vazio de oportunidades, impulsionando, desta forma, os judeus que residiam no interior a engrossarem as comunidades já constituídas nas capitais.

Mesmo os judeus com menos recursos também deixaram as cidades interioranas e, na maioria das vezes, valendo-se das redes de ajuda mútua, sempre existentes entre os judeus ao longo de anos de diáspora, procuravam se estabelecer nas capitais para iniciar um novo passo na história da imigração judaica na Amazônia.

Irei me reservar, em um trabalho especifico e detalhado sobre os judeus de Cametá e seus descendentes, um trabalho que chamarei de "Judeus Perdidos na Amazônia"

Atualmente, ainda se encontram resquícios desta imponente comunidade judaica na Amazônia, como é o caso das formações das duas grandes vilas de Cametá: Vila do Tocantins, Vila do Carmo, fortemente influenciada pela família Laredo e vila do Carapajó, pelo Sr. Santino Cohen, além de edificações, cemitério, símbolos religiosos, a Sinagoga H'ashalom, em Mocajuba, e as histórias das milhares de pessoas que carregam os sobrenomes dos pioneiros Sefarditas, que mesmos assimilados e aculturados, ainda dizem com orgulho que são "judeus" sem saber o que a religião representa, ainda existe no fundo destas almas judaicas, sem oportunidade e pouca esperança de retorno, à fé de seus antepassados.

A saga do restabelecimento e a restauração da antiga Sinagoga de Cametá e Mocajuba se deu-se pelos descendentes dos pioneiros, como filhos, netos e bisnetos apelidados de Bnei HaKehilah (הקהילה בני), que significa literalmente "Filhos da Comunidade". O caminho do retorno começou em 2015, quando algumas poucas famílias decidiram, primeiramente, restabelecer a história desses

israelitas, logo o grupo se interessou a estudar a Torah, Tanach e Hebraico. Aos poucos, alguns remanescentes foram voltando ao judaísmo tradicional, dentre essa continuação se destacam o esforço de judeus norte-americanos, israelenses e europeus descendentes dos pioneiros da antiga comunidade judaica de Cametá e Mocajuba que incentivaram o retorno dessas pessoas, que hoje restabeleceram a antiga comunidade e a Sinagoga, assim, se religando a Israel.

Sinagoga dos Hebraicos de Cametá e Mocajuba – Acervo 2025 – Beit H'ashalom

6 – LINGUAGEM CULTURAL

Desde os primeiros passos da formação do Brasil, a língua portuguesa passou por um processo de transformação enriquecido pela convivência com outros povos, como destaca o professor e historiador cametaense Alexandre Pantoja, este fenômeno resultou na incorporação de inúmeros termos de origem indígena e africana ao nosso vocabulário, refletindo a diversidade cultural do país. Em Cametá, esta fusão linguística se manifesta de maneira singular, criando um dialeto rico e cheio de significados históricos.

Ao falar sobre a linguagem cametaense, o professor Pantoja ressalta que muitas palavras têm origem indígena. O próprio nome da cidade é um exemplo disso. Este vínculo ancestral e se reflete no cotidiano da população, que continua a utilizar termos indígenas para nomear elementos do dia a dia.

Como bem observa Alexandre Pantoja, o vocabulário cametaense está repleto de palavras que evidenciam a influência indígena na fala local. Expressões como: "banzeiro" (movimento das águas do rio), "beiju" (biscoito de massa de mandioca), "carapanã"

(mosquito) e "jambu" (erva típica da culinária amazônica) são amplamente utilizadas. Esta herança linguística, transmitida de geração em geração, mostra a resistência e a permanência da cultura originária no modo de falar do povo de Cametá.

No entanto, como aponta o professor Pantoja, a identidade linguística cametaense não se limita apenas à influência indígena e africana, o povo cametaense é criativo e desenvolveu expressões únicas, carregadas de emoção e significado. Quem nunca ouviu um cametaense expressar surpresa com um "achi" ou despedir-se com um "até por lá"? Termos como "avortado" (excesso), "bandalhêra" (farra), "cuíra" (curiosidade), "teba" (grande) e "vergar" (dobrar, cair) são parte do jeito especial de falar da região, conferindo um charme inconfundível à comunicação local.

Além disso, como bem destaca em seu blog Prof. Alex Pantoja - Cametá/PA", o linguajar cametaense apresenta fenômenos fonéticos e morfológicos peculiares. O rotacismo, por exemplo, faz com que "planta" vire "pranta", enquanto a alternância vocálica transforma "boca" em "buca" e "menino" em "mininu". Essas variações são traços legítimos da identidade linguística do povo, não erros, como muitos poderiam pensar.

Para o professor Pantoja, compreender essa riqueza linguística é fundamental para valorizar a cultura local. Afinal, como defendem os estudiosos da linguagem, não existe uma forma de falar "errada" ou "certa", mas sim variações que se adequam à diferentes contextos. Dizer "nós vai" ou "nós vamos" depende da situação, e, ambas as formas coexistem de maneira legítima dentro da comunidade de falantes. O essencial é respeitar a maneira como cada grupo se expressa, sem perder de vista a própria identidade cultural.

No entanto, a escola, muitas vezes, não valoriza essa diversidade cultural. O ensino da língua portuguesa foca apenas nas normas padrão, deixando de lado as características do falar da linguagem cametaense. As variações linguísticas locais ainda são visíveis em comunidades tradicionais no rio Tocantins e em toda Amazônia. Afinal, como afirma o professor, a língua não é apenas um meio de comunicação, mas também um reflexo da identidade e da visão de mundo de um povo.

Além das influências linguísticas, já mencionadas pelo professor Alexandre, há outras, na região, por parte da grande imigração franco-marroquina, ibérica-marroquina, turca e libanesas em nossa região.

Um exemplo disso foi a grande influência cultural deixada pelos Judeus Sefarditas, que em pleno século XIX trouxe para Cametá o dialeto ladino e a língua franco-marroquina.

O ladino, dialeto ainda falado por algumas pessoas em comunidades judaicas como de Manaus e Rio de Janeiro, é também conhecida como judaico-espanhol ou djudeo-espanyol, um dialeto derivado do castelhano medieval, preservado e desenvolvido pelos judeus sefarditas após sua expulsão da Península Ibérica em 1492. Esta língua absorveu influências do hebraico, espanhol, português, árabe, turco e outros idiomas das regiões, onde as comunidades sefarditas se estabeleceram, especialmente na Turquia e norte da África.

O ladino é uma língua de tradição oral e escrita, usada em textos religiosos, música e literatura judaica. Durante séculos, serviu como um elo cultural entre os sefarditas dispersos pelo mundo.

Hoje, apesar do declínio do número de falantes, há esforços de revitalização, principalmente em Israel e na diáspora sefaradita.

Até os dias atuais, é possível ver esta palavra "Ladino" na expressão linguística cametaense se referindo a uma pessoa muito inteligente, ativa, perspicaz. Herança deixada no imaginário popular relacionando ao dialeto que os judeus de Cametá falavam e se comunicavam em uma rede privada de comunicação no século XIX na região.

Enfim, o povo cametaense, através de suas manifestações linguísticas, torna mais fácil o modo expressivo de transmitir suas ideias, e toda esta criatividade não é um erro, é uma marca linguística da população e temos de valorizar e respeitar a diferente forma de linguagem, pois na língua só há diferenças, como afirma o linguista Saussure, caso contrário, estaremos sujeitos ao, segundo Ataliba Teixeira de Castilho, estudioso da língua, "complexo de incompetência linguística", isto é, o indivíduo não fala porque acha que fala errado, afinal de contas: *(...) não há uma língua certa e outra errada. Cada manifestação lingüística é tão bem estruturada quanto qualquer outra. Dizer "nós vai" e "nós vamos" é apenas uma questão de aceitabilidade – as duas formas podem coexistir, em contextos diferentes; ora, não se vai à igreja da mesma forma que se vai à praia. No dizer das*

falas modernas, em linguagem tudo é uma questão de adequação afim de justamente se respeitar o outro, mas sem perder a sua identidade em função do outro – isso se chama respeito aos valores culturais alheios. (RODRIGUES, Doriedson. Eles falu errado e nós falemu certo: quando o preconceito vai além da cor. Revista Novo Tempo Amazônia, Cametá/PA, janeiro/março de 2002.)

Algumas palavras e expressões do vocabulário cametaense:

Acesa - *assanhada, fogosa.*

Aculá – *Bem ali, ou perto.*

Açu – *Coisa Grande.*

Axi – *exprime uma apreensão, um espanto, uma admiração ou uma dúvida.*

Até por lá – *uma forma de despedida. A despedida típica do cametauara.*

Aré – *retrata um descontentamento, uma admiração ou uma desconfiança.*

Bafo – *Alguém que conta vantagem.*

Bandalhêra – *brincadeira, festa, farra ou feitiço.*

Beju – *espécie de biscoito feito de farinha e mandioca com ou sem pedaços de castanha do Pará.*

Bubuia – *termo utilizado para dizer de algo que está boiando na maré.*

Buca da nute – *diz-se do início da noite, à noitinha, ao cair da noite.*

Bucada – *indica um ato de comer, fazer um lanche, dá uma mordidinha.*

Bucado - *muito ou em grande quantidade.*

Bocu - *Muito*

Bumbarqueira – *uma grande festa, uma folia sem hora para terminar.*

Cametauara – *genuíno homem cametaense (homem e mulher).*

Charque – Pode ser relacionado a vagina da mulher.

Caraquento - Podre

Chimoa – *a parte mais aguada do açaí; o resto do vinho do açaí.*

Cuíra – *usado para exprimir curiosidade.*

Culiar – *usado para indicar uma parceria, um conchavo, uma união.*

Curuatá – *utensílio utilizado para ralar a mandioca para fazer a farinha.*

Estorde – *algo diferente do costumeiro, que não é normal.*

Fato novo – *novidade, criação nova, nova composição musical ou literária.*

Ficar de mutuca – *ficar vigiando, ficar alerta, ficar atento.*

Fifiti – *mapará pequeno, aquele mapará miúdo.*

Fornada – *uma seqüência de canções seguida de um intervalo. O Samba de Cacete é constituído de várias fornadas.*

Fuliar – *tocar e cantar folias religiosas.*

Fulhanca – *grande festa.*

Gaiatice – *brincadeira.*

Ilharga – *significa estar ao lado.*

Impinimar – *zangado, aborrecido.*

Imundo – *Sujo*

Indireitar – *concertar, arrumar.*

Ispiciá – *o mesmo que veja lá.*

Juba – *Coisa meio amarelada*

Judas – *Traidor*

Judeu – *Mesquinho ou pessoa ruim.*

Ladino – *refere-se a uma pessoa muito inteligente, ativa, perspicaz.*

Lançante – *indicado para designar maré alta.*

Malamá – *meio termo, mais ou menos, um pouquinho.*

Malineza – *maldade, crueldade.*

Mariscar – *coleta de alimentos realizada pelo povo ribeirinho.*

Massur – *Olha lá*

Mina – *Muitas ou quantidade de mulheres*

Mizura – *uma pessoa que faz movimentos estranhos; engraçado, gaiatice.*

Mundiar – *pessoa ou um animal enfeitiçado.*

Nanhá – *fazer sexo.*

Novena – *ato religioso composto por nove dias de rezas e um dia de festejos conhecido como o "dia da festa".*

Paca – *Está relacionado ao órgão genital feminino.*

Paragi – *lugar, lugarejo, localidade.*

Parente – *termo utilizado para cumprimentar com cordialidade o nativo.*

Pavulagem – *metido, soberbo.*

Peitada – *atarefado, ocupado, trabalhando, fazendo algo.*

Piça - *Pênis*

Piririca – *lábios com resíduos de mingau, açaí, frutas ou outra coisa.*

Potoca – *mentira.*

Porém não! – *Não acredito ou surpresa.*

Pudê – *muita gente.*

Ralhar – *chamar a atenção de alguém que fez algo errado.*

Remanchiar – *chegar mansamente sem ser percebido, ir com cuidado.*

Reinar – *ficar com raiva, ficar zangado.*

Rudiá, rudiando, rudiado – *andar em volta de alguém ou de alguma coisa.*

Rumpança – *violência, raiva.*

Sordir – *surgir, inventar, sugerir, criar.*

Sumano, suprimo – *saudação típica cametaense, tratamento genuinamente cametaense.*

Téba, tebudo – *grande, enorme, avantajado.*

Teité – *coitado.*

Teitei – *cheio, lotado, transbordando.*

Teteé – *estar à toa.*

Uhum – *som de consentimento*

Varrição – *final de uma festa, despedida da festividade, os últimos momentos de folia.*

Vergar – *dobrar, cair.*

A Psicóloga Dra. Maria Cecilia Menegatti Chequini, em seu artigo intitulado, "A relevância da espiritualidade no processo de resiliência", explica que a resiliência pode ser definida como a capacidade de superar adversidades, frequentemente encontra na cultura ou na espiritualidade de um alicerce fundamental na busca por alimentar o corpo e a alma em tempos de mudança, isto reflete a tentativa de preservar a identidade e encontrar sentido em meio

à transformação. Estudos indicam que sistemas de crenças e práticas espirituais podem fortalecer a resiliência, oferecendo suporte emocional e psicológico diante de desafios.

Dessa forma, a descristianização representa um renascimento coletivo para os judeus de Cametá, um momento em que o sistema de dominação religiosa é destruído e uma nova realidade é construída a partir da resistência dos que desejam resgatar ou manter sua identidade judaica. Este fenômeno é um espelho, partindo de um olhar de dominação religiosa ou sincretismo religioso sobre os judeus cabocos. No conceito de "homens novos", usado pelo filósofo Frantz Fanon, compara o colonizado se libertando do colonizador, mostra esta resistência e luta para se libertar do opressor. Portanto, aqui, uso este fenômeno para tentar explicar, como o cristianismo não fora capaz de apagar por completo a identidade israelita dos judeus perdidos na Amazônia, símbolo de uma resistência, em que as identidades e subjetividades ainda estão vivas nas milhares de almas judaicas perdidas nessa vasta região.

BIBLIOGRAFIA

- A PROVÍNCIA DO PARÁ, História dos Municípios do Pará – CAMETÁ, Belém, Domingo 27 e Segunda-feira, 28 de março de 1994, (Caderno Especial).
- About the Jews and Their Lies,' citado em O'Hare, in 'The Facts About Luther, TAN Books, 1987, p. 290).
- ABREU, Capistrano de. Capítulos de História Colonial, 1500-1800 (1ªed. 1907). Coleção Biblioteca Básica Brasileira, Senado Federal: Brasília-DF, 1998.
- ABREU, Maurício de A. Geografia Histórica do Rio de Janeiro (1502-1700), vol. 1. Rio de Janeiro: Andrea Jakobson Estúdio & Prefeitura do Município do Rio de Janeiro, 2010.
- ALMEIDA, Cândido Mendes. Memórias para a história do Extincto Estado do Maranhão, cujo território compreende hoje as províncias do Maranhão, Piauí, Grão-Pará e Amazonas. Rio de Janeiro: Typographia do Commercio de Brito & Braga, 1860.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os Vassalos D'El Rey nos confins da Amazônia: a colonização da Amazônia Ocidental. 1750-1798. Dissertação (Mestrado em História), Niterói: Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 1990.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de. O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.
- ANGELO MENEZES, Maria de Nazaré. Aspectos conceituais do Sistema Agrário do Vale do Tocantins Colonial. Cadernos de Ciência e Tecnologia, v. 17, n. 1, p. 91-122, jan./abr. 2000.

- ANGELO MENEZES, Maria de Nazaré. Cartas de Datas de Sesmarias: uma leitura dos componentes mão-de obra e sistema agroextrativista do Vale do Tocantins Colonial. Papers do NAEA, n. 151, p. 1-106, junho/2000.
- ANGELO MENEZES, Maria de Nazaré. O Sistema Agrário do Vale do Tocantins Colonial: agricultura para consumo e para exportação. Projeto História, v. 18, p. 237-259, maio/1999.
- ANGELO MENEZES, Maria de Nazaré. Repertório de manuscritos que relatam a história dos sistemas de produção agroextrativistas do Baixo-Tocantins: Fontes existentes no Arquivo Público do Estado do Pará. Papers do NAEA, n. 139, p. 1-51, abril/2000.
- ANTHIAS, Floya. New hybridities, old concepts: the limits of 'culture'. Ethnic and Racial Studies, v. 24, n. 4, p. 619-641, 2001.
- ANTONIL, André João. Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas. Lisboa: 1711.
- ARAÚJO, Renata Malcher de, As cidades da Amazônia no século XVIII: Belém, Macapá e Mazagão, Porto, FAUP, 1998.
- Archivo General de Simancas, Secretarias Provinciales, Libro 1520, 13 de março de 1626, Monção (fols. 26-26v.).
- Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Luísa da Fonseca, Caixa 2, Documento 129.
- Arquivo Histórico Ultramarino, Maranhão, Caixa 1, Documento 79.
- Arquivo Histórico Ultramarino, Paraíba, Caixa 1,
- Arquivo Histórico Ultramarino, Paraíba, Caixa 1, Documento 1.
- Artigo: Grão-Pará: Quando a Amazônia Não Era Parte do Brasil – publicado 26/03/2025: https://www.paulogala.com.br/grao-para-quando-a-amazonia-nao-era-parte-do-brasil/ ,
- ASSIS, Eneida Corrêa de; JÚNIOR, Bernardino da Costa Silva; LISBOA, Irana Bruna Calixto. Etnografia da cultura material

dos índios Anambé do Alto Rio Cairari. In: V Reunião Equatorial de Antropologia / XIV Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, 2015, Maceió/Alagoas, 2015, (Anais eletrônicos).

- AZEVEDO, João Lúcio de, O Marquês de Pombal e a sua época, São Paulo, Alameda, 2004.
- BENTES, Abraham Ramiro – "Primeira Comunidade Israelita Brasileira – Tradições, Genealogia e Pré-História", Rio de Janeiro, RJ, Brasil, 1989.
- BERGAD, Laird W. Escravidão e História Econômica do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- BHABHA, Homi K. O Local da Cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BHABHA, Homi K. The Third Space. In: RUTHERFORD, Jonathan (Ed.). Identity: Community, Culture, Difference. Londres: Lawrence and Wishart, 1990.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003.
- Biblioteca Digital – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Disponível em: http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=1406
- BOURDIEU, P., O poder simbólico, Rio de Janeiro, Bertrand, 1989.
- BOYARIN, Daniel. "This We Know to Be the Carnal Israel: Circumcision and the Erotic Life of God and Israel". Critical Inquiry, Vol. 18, 3 (1992).
- BRUDER, Edith. The Black Jews of Africa: History, Religion, Identity. Oxford University Press, 2008.
- BRUSQUE, Francisco Carlos de Araujo. Relatório apresentado a Assembleia legislativa da provincia do Pará na primeira sessão da XIII legislatura pelo Exmº Senr. presidente da provincia, dr. Francisco Carlos de Araujo Brusque, 1 set. 1862. Pará: Typ. de Frederico Carlos Rhossard, 1862, p. 41. Disponível em: . Acesso em: 20 nov. 2011.

- CERQUEIRA E SILVA, Ignácio Accioli de. Corografia Paraense ou Descripção Física, Histórica e Política da Província do Gram-Pará. Bahia: Typografia do Diário, 1833.
- COELHO, Geraldo Mártires. A pátria do Anticristo: a expulsão dos jesuítas do Maranhão e Grão-Pará e o messianismo milenarista do Padre Vieira. Luso-Brazilian Review, Madison, v. 37, n. 1, p. 17–32, 2000.
- DALY, John Patrick. When Slavery Was Called Freedom: Evangelicalism, Proslavery, and the Causes of the Civil War (Religion in the South The University Press of Kentucky (31 Oct 2004) ISBN 978-0813190938
- DAVIS, David Brion. Inhuman Bondage: The Rise and Fall of Slavery in the New World. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Documento 2. Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Caixa 1, Documento 46.
- DOMINGUES, Ângela. Quando os índios eram vassalos: Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/Gráfica Maiadouro, 2000.
- FANON, Frantz. Os condenados da terra. São Paulo: Zahar, 2022.
- FANON, Frantz. Pele Negra, Máscaras Brancas. Tradução de Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo. São Paulo: Ubu, 2020.
- FERREIRA, A. B. H. Novo Dicionário da Língua Portuguesa. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- FERREIRA, Roquinaldo. Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade. Cambridge University Press, 2012.
- FIERRO, Maribel. Abd al-Rahman III: The First Cordoban Caliph. Oxford: Oneworld Publications, 2011.

- Figura 1. ALBERNAZ I, João Teixeira. [Pequeno atlas do Maranhão e Grão-Pará]. [ca.1629]. 1 carta ms. em 3 seções, desenho a tinta, 47,3 x59,7. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart555828/cart555828.pdf. Acesso em: 19 May. 2025.
- Figura 2. Mapa de Antônio Sanches, de 1633. SANCHES, Antonio. Brazil. [ca.1633]. 1 mapa ms, col, 79 x18. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart555829/cart555829.jpg. Acesso em: 19 May. 2025.
- Figura 3. Discrição dos Rios Para, Gurupa e Amazonas. Descoberto e sondado por mandado de Sua Magde por Antônio Vicente Patrão de Pernambuco – Parte segunda (c. 1623)
- Figura 4. ALBERNAZ I, João Teixeira. Descripção dos Rios Para e Maranhão. [ca.1632]. 1 mapa ms., col. pergaminho, 54,2 x56,2cm em f. 60,5 x81,7. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart1004846/cart1004846fo41.html. Acesso em: 19 May. 2025.
- FILHO, Augusto Meira. Contribuição á História da Pintura na Província do Grão-Pará no Segundo Reinado (Esboço de um artista esquecido). Belém, 1975.
- GIORDANI, Mário Curtis. História do mundo árabe medieval. 4º Edição. Rio de
- GORDON, Murray. Slavery in the Arab World. New York: New Amsterdam Books, 1989.
- HALL, Robert G. "Circumcision". In: REEDMAN, David Noel. The Anchor Bible Dictionary. New York: Doubleday, 1992, Vol I.
- HAMÚ, Estrella Gabbay - "Entrevistas, depoimentos prestados e revisão de acervo de documentos acerca do Rabino Hamú z'l", S. Paulo, SP, Brasil, Agôsto 2003.

- HIGGINS, A. J. B. "Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's Dialogue with Trypho". Novum Testamentum, Vol. 9, 4 (1967).
- HOBBES, Thomas. Leviatã. São Paulo: Ícone, 2013.
- HOURANI, Albert. Uma história dos povos árabes. Editora Schwarcz. São Paulo, 2006.
- https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/politica/audio/2022-08/ha-199-anos-para-se-unia-ao-resto-do-brasil-em-sua-independencia, Matéria de Madson Euler - Repórter da Rádio Nacional,data:15/08/2022 - 08:08, São Luís (MA).
- JABOATÃO, A. DE S. M. Catálogo genealógico das principais famílias: que procederam de Albuquerques, e Cavalcantes em Pernambuco, e Caramurus na Bahia, tiradas de memorias, manuscritos antigos e fidedignos, autorizados por alguns escritores, e em especial o Theatro Genealógico de D. Livisco de Nazáo Zarco e Colona, aliás Manoel de Carvalho de Atahide, e acrescentado o mais moderno, e confirmado tudo, assim moderno, como antigo com assentos dos livros de baptizados, cazamentos, e enterros, que se guardam na Camara Eccezíastica da Bahia. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, tomo LII, parte 1, 1889.
- JUSTIN MARTYR. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire par Philippe Bobichon. Fribourg: Academic Press Fri bourg, 2003.
- JUSTINO DE ROMA. I e II Apologias. Diálogo com Trifão. São Paulo: Paulus, 1995.
- KNIVET, Anthony 1560 – c. 1649. As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet. Rio de Janeiro, Zahar. 2008, 255p, 2.ª Ed. Organização, introdução e notas de Sheila

Moura Hue; Tradução Vivien Kogut Lessa de Sá. Rio de Janeiro, Zahar.

- KRAUSE, Thiago. A formação de uma nobreza ultramarina: Coroa e elites locais na Bahia seiscentista. Tese de Doutorado. PPGHIS-UFRJ, 2015. pp. 140-151.
- LEVI, Giovanni. A Herança Imaterial. Civilização Brasileira, 2000. Rio de Janeiro.
- LEWIS, Bernard. Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry. New York: Oxford University Press, 1990.
- Livro dos óbitos dos religiosos da Companhia de Jesus pertencentes a este Colégio de Santo Alexandre = anno 1737. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, Coleção Pombalina, n. 4, f. 2.
- LOVEJOY, Paul E. A escravidão na África: Uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- Lutero, Martinho. On the Jews and Their Lies, 154, 167, 229, cited in Michael, Robert. Holy Hatred: Christianity, Antisemitism, and the Holocaust. New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- Lutero, Martinho. On the Jews and Their Lies, cited in Robert Michael. "Luther, Luther Scholars, and the Jews," Encounter 46 (Autumn 1985) No. 4:343-344.
- Lutero, Martinho. On the Jews and Their Lies, Trans. Martin H. Bertram, in Luther's Works. (Philadelphia: Fortress Press, 1971). Luther's Works,' Pelikan, Vol. XX.
- MACHADO, Lia, O. Mitos e realidades da Amazônia brasileira: contexto geopolítico internacional (1540 – 1912, Barcelona, Universidade de Barcelona, 1989 (Tese doutoral dirigida pelo Dr. Horácio Capel).

- Martinho Lutero: Concerning the Jews and their lies [A respeito dos judeus e suas mentiras], reimpresso em Talmage, Disputation and Dialogue.
- Mathias, Carlos Kelmer. O preço dos escravos e suas "cores" nas escravarias dos inconfidentes mineiros da comarca do Rio das Mortes, nas Minas Gerais de 1789 a 1791. In: Revista de História Regional, v. 17, n. 1, 2012.
- MELITÃO DE SARDES. Sobre a Páscoa (Perì Pascha). Tradução, introdução e notas de Isidro Lamelas. Prior Velho: Paulinas Editora, 2021.
- MELO, V. Z.; Oliveira, W. L. Protagonismo histórico e invisibilidade contemporânea: povos indígenas na Região de Integração do Tocantins/PA, ontem (1757-1798) e hoje. Aedos, v. 14, n. 31, p. 206-221, jul. dez., 2022
- MICHAEL, Robert. "Luther, Luther Scholars, and the Jews," Encounter 46:4, (Autumn 1985).
- MICHAEL, Robert. "Luther, Luther Scholars, and the Jews," Encounter 46:4,
- MICHAEL, Robert. Holy Hatred: Christianity, Antisemitism, and the Holocaust. New York: Palgrave Macmillan, 2006, p. 112.
- MILLER, Joseph C. Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730–1830. University of Wisconsin Press, 1988.
- NAVARRO, E. A. . *São Paulo. Global.*
- NEUSNER, Jacob. "Messianic Themes in Formative Judaism". Journal of the American Academy of Religion, Vol. 52, 2, (1984)
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- OFOEGBU, Felix. The Jews of Nigeria: An Afro-Judaic Odyssey. Cambridge Scholars Publishing, 2013.

- PARFITT, Tudor. The Lost Tribes of Israel: The History of a Myth. Phoenix Press, 2003.
- Rabino Hamú z'l", S. Paulo, SP, Brasil Agôsto 2003.
- Revista de Cultura Teológica - PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM TEOLOGIA – PUC/SP - Ano XXV– N. 89 – Jan/Jun 2017, ISSN: (impresso) 0104-0529 (eletrônico) 2317-4307
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François et al. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- RICUPERO, Rodrigo. A formação da elite colonial (c. 1530-c. 1630). São Paulo: Alameda, 2009.
- RODRIGUES, Doriedson. Eles falu errado e nós falemu certo: quando o preconceito vai além da cor. Revista Novo Tempo Amazônia, Cametá/PA, Janeiro/Março de 2002.
- SALGADO, David - "Editorial; Uma Comunidade Sui Generis", no "Jornal Amazônia Judaica", Edição número 16, Ano II, Belém, Pará, Brasil, Agôsto 2003.
- SALVADOR, frei Vicente do. História do Brasil, 1500-1627. "Capítulo XXV". 7ª ed. Revisão Capistrano de Abreu, Rodolfo Garcia e Frei Venâncio Willcke, OFM; apresentação de Aureliano Leite. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo, Edusp, 1982. Coleção Reconquista do Brasil (Nova Série).
- SERRUYA, Marcos – "Nossa Capa: Abraham Hamú z'l", no "Calendário Hebráico", Belém – Pará, Brasil, 1998 -1999/ 5759.
- SHALEM, Ruth Hamú – "Entrevistas e Depoimentos prestados acerca do
- SIDER, Gerald. "Identity as History. Ethnohistory, Ethnogenesis, and Ethnocide in the Southeastern United States". Identities Global Studies in Culture and Power. New Hampshire, vol. 1, n. 1, 1994. pp. 109-122.
- SILVA, Carlos Eduardo. A Escravidão na Antiguidade: Mesopotâmia, Egito, Grécia e Roma. Revista Clio História, n. 39, 2018.

- SKARSAUNE, Oskar. "Biblical interpretation". In: ESLER, Philip F. The Early Christian World. London; New York: Routledge, 2004, Vol. I.
- SONN, Tamara. Uma Breve História do Islã: Um guia indispensável para compreender o islã do século XXI. Editora José Olympio. Rio de Janeiro, 2011.
- STADEN, Hans. Viagem ao Brasil. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1988.
- THORNTON, John. Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1800. Cambridge University Press, 1998.
- TOLEDANO, Joseph – "La saga des families – Les Juifs du Maroc et leurs Noms", Editions Stavit, Tel Aviv, Israel, 1983.
- VASCONCELOS, Albertina Lima. Ouro: conquistas, tensões, poder, mineração e escravidão: Bahia do século XVIII. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, 1998.
- WATT, W. Montgomery; WELCH, Alford T. Islamic Political Thought: The Basic Concepts. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980.
- YURUGU: An Afrikan-centered Critique of European Cultural Thought and Behavior. Trenton: Africa World Press, 1994.